

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

تهذيب  
شرح الأسنوي

على  
منهاج الوصول إلى علم الأصول

للقاضي البيضاوي

المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

محقق

دكتور شعبان محمد إسماعيل

جامعة الأزهر

الناشر

الكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع

الأزهر الشريف ت: ٥١٧٠٢٤٧

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



تَهْذِيبُ

شَرْحُ الْإِسْنَوِيِّ

عَلَّمَ  
مِنْهَاجِ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ

المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ

الدكتور شُعَيْبَانُ مُحَمَّدَانِي عَمِيل  
جَامِعَةُ الْأَزْهَرِ

الجزء الأول

نَاشَرَهُ

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأبرار - خلف الجامع الأزهر الشريف - ت : ٥١٢٠٨٦٧

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



٢٥ مدينة أبو بكر الصديق  
مسطرد - ت : ٢٢١١٢٤٤

رفع  
عبد الرحمن الفيض  
أسكنه الفردوس

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّؤُوفِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من  
شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل  
فلا هادي له .

ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
ومن دعا بدعوته وسار على نهجه واتبع سنته إلى يوم الدين .

وبعد :

فقد أكرم الله - تعالى - الخلق برسالة سيدنا محمد - ﷺ - التي أودع  
الله فيها من الخصائص والمميزات ما جعلها صالحة لكل زمان ومكان ،  
وحققة لمصالح العباد في الدنيا والآخرة ، باعتبارها خاتمة الشرائع السماوية ،  
ومتضمنة لمخرج الله - تعالى - في صورته الأخيرة .

وقد نظمت الشريعة حياة الناس من جوانبها المختلفة ، نظمت حياتهم  
من ناحية علاقتهم بالله تعالى ، ومن ناحية علاقتهم بالأمور الدنيوية ،  
وكيف يتعاملون مع غيرهم ، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ، ولذلك  
كان الفقه الإسلامي - مع كثرة فروعه - يدور حول موضوعين اثنين :  
العبادات والمعاملات :

فالعبادات تمثل حق الله تعالى من العبادة والطاعة في كل ما أمر  
أو نهى .

والمعاملات - بمفهومها الشامل - تمثل جوانب الحياة المختلفة : من البيع

والسراء، والإجارة، والرهن، والشركة، والمزارعة والمساقاة، والمضاربة  
وسائر المعاملات المالية، وأحكام الأسيرة، وأحكام العقوبات على الجرائم،  
والقصاص والديات وسائر ما يتعلق بصون الدماء والأعراض .

وكذلك الأحكام المتعلقة بالتقاضي والخصومات ، وعلاقة الدولة  
الإسلامية بغيرها من الدول غير المسلمة ، وما يتبع ذلك من الجهاد وأحكام  
الأمري والغنائم ، وفيه - أيضاً - بيان ما يتعلق بالرصايا والموارث ، وحق  
كل وارث ذكرراً كان أو أنثى . إلى آخر ما هو معروف في كتب الفقه  
في المذاهب المختلفة .

وضعت الشريعة لذلك كله القواعد التي تضبط تصرفات الناس ، وتبين  
لهم وجه الحق في كل شأن من شئونها ، إما بالنص - من القرآن والسنة -  
ولما عن طريق الاجتهاد والرأى المستند إلى النص وروح الشريعة  
بصفة عامة .

ومن خصائص هذه الشريعة : قيامها على الحجة والبرهان ، ورد الأمور  
المتنازع فيها إلى الوحي الإلهي . الممثل في القرآن والسنة ، وما يلحق بهما  
عن طريق الاجتهاد .

قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ  
وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ <sup>(١)</sup> إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنِ  
كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ... ﴾ .

فالرد إلى الله تعالى : هو الرجوع إلى القرآن الكريم ، والرد إلى الرسول  
ﷺ - هو الرجوع إليه في حياته وإلى سنته الشريفة بعد وفاته .

والرد في الأمور المتنازع فيها إنما يكون بالقياس للأمور التي لا نص  
فيها على ما فيه نص ، وهذا ما وضحت الآية الكريمة التي جاءت بعد الآية

السابقة وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أَمْرِ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ... ﴾ (١).

وأولوا الأمر في هذه الآية هم العلماء الذين بلغوا رتبة الاجتماع ويستطيعون استنباط الأحكام الشرعية في ضوء القواعد والضوابط التي وضعت لذلك ، حتى يواجهون كل جديد يطرأ على حياة الناس التي تجد من حين لآخر .

وقد علم الرسول - ﷺ - أحبابه كيف يواجهون الأمور التي لم يرد نص معين ، وذلك بالاجتهاد وتبادل الرأي من أهل العلم والصلاح .

روى سعيد بن المسيب عن علي - رضي الله عنه - قال : قلت يا رسول الله ، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ، ولم تمض لك فيه سنة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « أجمعوا له للعالمين ، أو قال : العابدین من المؤمنین فاجملوه شورى بينهم ، ولا تقضوا فيه برأى واحد » (٢) .

وقد طبق الصحابة - رضي الله عنهم - ما وجههم إليه الرسول - ﷺ - في كل شئونهم .

روى الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران قال : « كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به بينهم ، وإن لم يجد في كتاب الله نظر ، هل كانت من النبي - ﷺ - فيه سنة ؟ فإن علمها قضى بها ، فإن لم يعلم خرج فسال المسلمين فقال : أتاني كذا وكذا ... فلم أجد في ذلك شيئاً ، فهل تعلمون أن النبي - ﷺ - قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا : نعم ، قضى بكذا وكذا ،

(١) سورة النساء من الآية ٨٣ .

(٢) روى الطبراني مثله في مجمع الزوائد الاوسط (١/ ١٧٨) .



( و )

فياخذ بقضاء رسول الله - ﷺ - ويقول عند ذلك : الحمد لله الذي جعل  
فيما من يحفظ عن نبينا .

وإن أعباء ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم ، فاستشارهم ، فإذا  
اجتمع رأيهم على أمر قضى به (١) .

وكذلك كان يفعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - (٢) .

روى عن شريح القاضي قال : قال لي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - :  
د . . . افض بما استبان لك من قضاء رسول الله - ﷺ - فإن لم تعلم كل  
أفضية رسول الله - ﷺ - فافض بما استبان لك من الأئمة المهتدين ، فإن  
لم تعلم كل ما قضى به الأئمة المهتدون فاجتهد رأيك ، واستشر أهل العلم  
والصلاح (٣) .

وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - أفقه الناس لروح الإسلام ،  
وأعلمهم بمقاصده ، فقد تربوا في الحضرة النبوية ، وشاهدوا أسباب نزول  
الآيات ، ووردوا الأحاديث النبوية في النوازل والأمسباب والمتقدم  
والمتأخر والناسخ ، والمنسوخ مع ما امتازوا به عن سلامة الفطرة ، ونور  
البصيرة ، وتمكن تام من اللغة العربية ومدلولاتها ، فقد كانت سجيبة  
لهم وسليقة .

وبليهم في المنزلة : التابعون لهم بإحسان ، فهم تلاميذهم الذين تخرجوا  
على أيديهم ، ونهلوا من علمهم الذي تلقوه من رسول الله - ﷺ - وأئمة  
عليهم رب العزة والجلال في قوله تعالى : ﴿ والسابقون الأولون من  
المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا  
عنه . . . ﴾ (٤) .

(١) إعلام الموقعين ( ١ / ٨٤ ) . (٢) المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر . (٤) سورة التوبة من الآية ١٠٠ .

وقال فيهم رسول الله - ﷺ - وفي أصحابه الكرام : وخير الناس  
قرتي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . . . . .

فلم يكن الصحابة ولا التابعون - رضى الله عنهم - في حاجة إلى معرفة  
القواعد والضوابط التي عرفت - فيما بعد - بأصول الفقه والاستنباط ،  
لأنها - كما قلنا - كانت مركوزة في أذهانهم وسجية لهم ، فكانوا يعرفون  
الخاص والعام الذي أريد به العموم والعام الذي يراد به الخاص ، والمطلق  
والمقيد ، والمشارك والمفرد ، والحقيقة والمجاز ، والناسخ والمنسوخ ،  
وما إلى ذلك من القواعد المختلفة التي تدرس في هذا العلم .

أما بعد أن طال الزمن ، وفسد اللسان العربي ؛ نتيجة لاختلاط الأعاجم  
بالعرب ، أصبح الأمر يحتاج إلى بيان هذه القواعد ، وضبط أصول  
الاستنباط واستخراج الأحكام من الأدلة الشرعية ، الأمر الذي جعل  
الإمام عبد الرحمن بن مهدي ، عالم الحديث بالمدينة المتوفى سنة ( ١٩٨ هـ )  
يطلب من الإمام الشافعي - رضى الله عنه - وضع قواعد يحتمسك إليها ،  
وأمسس يسير عليها العلماء ، وكيف يتعاملون مع الأدلة الشرعية ، بعد أن  
احتدم النزاع بين مدرسة الحديث أو مدرسة النص بالمدينة - ومدرسة الرأي  
بالعراق ، فأجابه الإمام الشافعي ، وبعث إليه بهذه القواعد ، والتي عرفت  
فيما بعد بـ « الرسالة » .

وقد بين الإمام الشافعي - في هذه الرسالة - أهمية رسالة سيبدنا

---

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الشهادات - باب : لا يشهد على  
شهادة جور إذا شهد ، وفي باب : فضائل أصحاب النبي - ﷺ - وباب : ما يحذر  
من زهره الدنيا .

كما رواه الترمذي : باب ما جاء في القرن الثالث من أبواب الفتن وأحمد في  
المسند ( ٤ / ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، والبيهقي في السنن الكبرى - باب  
الوفاء بالنذر ( ٨ / ٧٤ ) .

## ( ح )

محمد - ﷺ - وأهمية الكتاب العزيز ( القرآن ) وأنه لا تنزل بأحد نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى ، حكم لها إما نصاً وإما إلحاقاً بالنص ، وأن مهمة الرسول - ﷺ - تبين ما نزل إلى الناس - ثم أتبع ذلك بباب « كيف يكون البيان » ثم تكلم عن علاقة السنة بالقرآن ، وتحدث عن حجية السنة وأنها المصدر الثاني للتشريع ، كما بين حجية خبر الأحاد بصفة خاصة ، ثم على الإجماع ، والقياس وحجتيه وشروطه الأساسية ، وألحق به الاجتهاد ثم الاستحسان ، ثم ذكر الاختلاف بين العلماء : المذموم منه والممدوح ، وأنهى رسالته بموضوع « أقوال الصحابة » - رضى الله عنهم - ومضى الاستدلال بها .

فكانت هذه الرسالة بمثابة اللبنة الأولى في هذا العلم ، ثم تتابع العلماء - بعد ذلك - في التأليف وشرح رسالة الإمام الشافعى ، وإضافة بعض الموضوعات إليها بالصورة التى ترى أصول الفقه ، عليها الآن .

وقد سلك الأصوليون - بعد الإمام الشافعى مسائل مختلفة :

( ا ) فمنهم من اتجه نحو تحرير المسائل الأصولية وتقرير القواعد تقريراً منطقياً ، آخذين بما أبده الدليل والبرهان ، دون نظر إلى ما يتفرع على هذه القواعد من فروع فقهية ، فآبده العقل وقام عليه الدليل والبرهان اعتبروه أصلاً شرعياً ، سواء وافق الفروع الفقهية أم خالفها . ويسمى هذا الاتجاه « باتجاه المتكلمين » لأنهم أشبهوا علماء الكلام فى إقامة الأدلة ودفع شبه المخالفين .

( ب ) ومنهم من اتجه نحو تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع الفقهية ، وعرفت هذه الطريقة بطريقة الفقهاء أو الحنفية .

( ج ) وفى القرن السابع الهجرى بدأت تظهر طريقة ثالثة تجمع بين الطريقتين : بحيث تذكر القواعد الأصولية ، وتقيم الأدلة عليها ، ثم

تقارن بين ما قاله المتكلمون وما قاله الفقهاء ، مع الفرج يسع بينهما ، وذكر  
الفروع المخرجة على هذه القواعد .

وأول من قام بهذا العمل : مظفر الدين : أحمد بن علي المصاعاني الحنفي  
المتوفى ( ٦٩٤ هـ ) في كتابه المسمى : « بديع النظام الجامع بين أصول  
البيروني والإحكام » وتتابع العلماء - بعد ذلك - في التأليف على نفس  
المنهج السابق .

أهم الكتب التي على طريقة المتكلمين :

١ - العمدة - وبعض العلماء يسمونه « العمدة » للقاضي عبد الجبار بن أحمد  
ابن عبد الجبار الهمداني ( ت ٤١٥ ) .

٢ - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين : محمد بن علي البصري  
المعزلي ( ت ٤٣٦ هـ ) .

٣ - البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي : عبد الملك بن عبد الله  
الجويني الشافعي المعروف بإمام الحرمين ( ت ٤٧٨ هـ ) .

٤ - المستصفى من علم الأصول لأبي حامد : محمد بن محمد الغزالي  
( ت ٥٠٥ هـ ) .

فكانت هذه الكتب الأربعة بمثابة الأركان لهذا الفن عند المتكلمين .

ثم جاء - بعد ذلك - عالمان جليلان لخصا ما في هذه الكتب الأربعة  
هما : نضر الدين محمد بن عمر الرازي ( ت ٦٠٦ هـ ) في كتاب سماه « المحصول  
في أصول الفقه » وسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدى  
( ت ٦٣١ هـ ) في كتاب سماه « الإحكام في أصول الأحكام » .

المحصل - منهجه - ومختصره :

بدأ المصنف كتابه بالمقدمات الأصولية المعتادة ، وقسمها إلى فصول  
عشرة ، وفي الفصل العاشر منها وضع أبواب الكتاب وهي على النحو الآتي :

( ى )

- الباب الأول : فى اللغات  
الباب الثانى : فى الأمر والنهى  
الباب الثالث : فى العموم والخصوص  
الباب الرابع : فى المجمل والمبين  
الباب الخامس : فى الأفعال  
الباب السادس : فى الناسخ والمنسوخ  
الباب السابع : فى الإجماع  
الباب الثامن : فى الأخبار  
الباب التاسع : فى القياس  
الباب العاشر : فى الترجيح  
الباب الحادى عشر : فى الاجتهاد  
الباب الثانى عشر : فى الاستفتاء  
الباب الثالث عشر : فى الأدلة المختلف فيها

اهتمام العلماء بكتاب المحصول :

اهتم العلماء منذ عصر المؤلف بكتاب « المحصول » وتلقوه بالرضا والقبول ؛ لأنه فاق كل ما تقدمه من المصنفات تنظيماً وتنسيقاً وإحاطة بدقائق هذا العلم .

وما يدل على ذلك : كثرة شارحيه ، ومختصره - عبر العصور المختلفة ، وسوف نذكر هنا ما استطنأ الوقوف عليه من الشروح والمختصرات :

أولاً : الشروح :

١ - شمس الدين : محمد بن محمد الأصمباني ( ت ٨٧٦ هـ ) شرحه شرحاً



## ( ك )

والياً سماه «الكاشف» يوجد له مخطوطة بمكتبة دار الكتب المصرية  
تحت رقم (٤٧٣) أصول فقه .

٢ - شهاب الدين أبو المباس : أحمد بن إدريس القوافي (ت ٦٨٤ هـ)  
شرحه في كتاب سماه «نفايس الأصول في شرح المحصول» (١) .

٣ - محمد بن عبد الرحيم الهندي الأرموي (ت ٧١٥ هـ) شرح المحصول  
شرحاً موسعاً مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٦٢) أصول فقه .

٤ - شمس الدين : محمد بن محمد الجزري (ت ٧٣٣ هـ) شرحه في  
ثلاثة مجلدات (٢) .

٥ - أحمد بن عثمان بن صبيح الجوزقاني (ت ٧٤٤ هـ) ذكر صاحب  
كشف الظنون (٣) أن له على المحصول تعليقات مفيدة .

٦ - عز الدين : عبد الحميد هبة الله المدائني المهنزي (ت ٦٥٥ هـ)  
ذكر صاحب كشف الظنون (٤) أن له تعليقات على المحصول :

٧ - شمس الدين : محمد بن محمود .

ثانياً : المختصرات :

أما الذين اختصروا كتاب «المحصول» فكثيرون منهم :

١ - مؤلف المحصول نفسه ، اختصره في كتاب سماه «المنتخب»  
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٥) أصول فقه .

---

(١) طبع بمكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة تحقيق الشيخين : عادل  
أحمد عبد الموجود ، وعلى محمد معوض .

(٢) أشار إلى ذلك محقق كتاب «التحصيل» الدكتور عبد الحميد علي أبو زيد  
في مقدمة «التحصيل» ، (١ / ٧٣) .

(٣) (١٦١٥ / ٢)

(٤) (١٦١٥ / ٢)

( ل )

٢ - عماد الدين : محمد بن يونس بن منعة الأزدي ( ت ٦٠٨ هـ ) (١).

٣ - أمين الدين : مظفر بن محمد النبري ( ت ٦٢١ هـ ) اختصره في كتاب سماه « التنقيح » ينقل عنه الإسنوي كثيراً كما سيأتي .

٤ - تاج الدين : محمد بن حسين الأرموي ( ت ٦٥٦ هـ ) اختصره في كتاب سماه : « الحاصل » (٢) .

وقد اهتم العلماء بكتاب « الحاصل » بالشرح والاختصار :

(١) فشرحه : أبو عبد الله القفطي ( ت ٧٣٦ هـ ) وصمى شرحه « تحفة

الواهل في شرح الحاصل » (٣) .

(ب) كما اختصره القاضي ناهر الدين : عبد الله بن عمر البيضاوي

( ت ٦٨٥ هـ ) وصمى كتابه « منهاج الوصول إلى علم الأصول وهو الذي

شرحه « الإسنوي » والذي نكتب هذه المقدمة له . وسوف نتحدث عن

منهج البيضاوي بعد قليل :

٥ - تاج الدين : عبد الرحيم بن محمد بن يونس بن منعة الموصلی

( ت ٦٧١ هـ ) .

٦ - سراج الدين أبو النناء : محمود بن أبي بكر الأرموي ( ت ٦٨٢ هـ )

اختصر في كتاب سماه : « التحصيل من المحصول » (٤) .

٧ - شهاب الدين أبو العباس : أحمد بن إدريس القرافي ( ت ٦٨٤ هـ )

أسماه : « تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول » ثم وضع

عليه شرحاً أسماه : « شرح تنقيح الفصول » (٥) .

(١) الفتح المبين في طبقات الاصوليين للمراغي ( ٢ / ٥٠ ) .

(٢) حققه وطبعه على الآلة الكاتبة عبد السلام محمود أبو ناجي .

(٣) أشار إلى ذلك الشيخ المراغي في الفتح المبين .

(٤) طبع بمؤسسة الرسالة بيروت تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زيد .

(٥) طبع بمكتبة السكليات الأزهرية تحقيق الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد .

٨ - محمد الدين ابن دقيق العيد : اختصر المحصول في كتاب أسماه :  
« مختصر المحصول » (١) .

٩ - محي الدين : سليمان بن عبد القوي الحنبلي ( ت ٧١٠ هـ ) أشار  
إلى ذلك بحقق كتاب التحصيل (٢) .

١٠ - علاء الدين : علي بن محمد بن خطاب المغربي ثم المصري الباجي  
الشافعي ( ت ٧١٤ هـ ) اختصره في كتاب سماه : « غاية العول » مخطوط  
بدار السكتب المصرية ضمن مجموعة برقم ( ٢٠٩ ) بجامع .

هذه أم الشروح والمختصرات التي كتبت على المحصول وهي في جملتها -  
تدل دلالة واضحة على أن مؤلف « المحصول » استطاع أن يضيف جديداً  
في كتابه هذا ، وأن ينظم موضوعات « علم الأصول » تنظيماً جديداً يتفق  
مع طبيعة الموضوعات التي يعالجها هذا العلم .

المنهاج للبيضاوي وشروحه :

سبق أن قلنا : إن كتاب « المنهاج » مختصر « الحاصل » لتاج الدين  
الأرموي ، « والحاصل » معروف أنه مختصر من « المحصول » .

فكتاب « المنهاج » هو الخلاصة لهذا الخط الذي بدأه الإمام نحر الدين  
الرازي .

ولذلك : اهتم العلماء - قديماً وحديثاً - بهذا الكتاب اهتماماً بالغاً ، كما  
اهتموا بأصله « المحصول » فمنهم من شرحه ، ومنهم من خرج أحاديثه ،  
ومنهم من نظمه ، ومنهم من استدرك عليه بعض الزيادات التي رآها لازمة  
ومكاملة له . إلى آخر صور الاهتمام بهذا الكتاب .

(١) أشار إلى ذلك محقق كتاب التحصيل .

(٢) ( ١ / ١٣ ) .

## ( ن )

ونحن لو أردنا ذكر كل من شرح هذا الكتاب لاطال بنا المقام ،  
ويكفي أن نشير إلى بعضنا :

١ - المؤلف نفسه - ذكر ذلك الشهاب الخفاجي في حاشيته على  
تفسير البيضاوي .

٢ - « معراج الوصول إلى شرح منهاج الوصول » للشيخ محمد الدين  
محمد بن أبي بكر الأيبكي الشيرازي ( ت ٦٩٧ ) مخطوط بدار الكتب المصرية  
ومكتبة الأزهر .

٣ - معراج المنهاج في شرح المنهاج - تأليف شمس الدين محمد بن  
يوسف بن عبد الله محمود الجزري ( ت ٧١١ هـ ) (١) .

٤ - شرح السيد برهان الدين عبيد الله بن محمد الفرعاني المصممي  
( ت ٧٤٢ هـ ) (٢) .

٥ - شرح الشيخ تقي الدين علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي  
( ت ٧٥٦ هـ ) سماه « الإيهاج في شرح المنهاج » ، وصل فيه إلى المسألة الرابعة  
في أحكام الحكم : « وجوب الشيء بوجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا »  
ثم أكمله ولده ، قاضي القضاة : تاج الدين أبو نصر : عبد الوهاب بن علي  
السبكي ( ت ٧٧١ هـ ) صاحب جمع الجوامع (٣) .

---

(١) طبع بالقاهرة - بعد أن حققته ونلت به درجة دكتوراه ، من كلية  
الشريعة - جامعة الأزهر بمرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة على نفقة  
جامعة الأزهر وتبادلها مع الجامعات الأخرى في عام ١٩٧٥ م ، وكان المشرف  
على الرسالة : فضيلة الشيخ عبد الغني محمد عبد الخالق - طيب الله ثراه - وأسكنه  
فسيح جناته .

(٢) حققه ونال به درجة دكتوراه ، الدكتور أحمد خميس من كلية  
الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر عام ١٩٩٥ م .

(٣) طبع أولاً مع شرح الإسنوي بمطبعة التوفيق الأدبية بمصر ، ثم أعادت =

٦ - « نهاية السؤل فى شرح منهاج الوصول » للإمام جمال الدين أبى محمد عبد الرحىم الإسئوى الشافعى (ت ٧٧٢ هـ) وهو الذى تقدم له .

٧ - شرح العلامة : محمد بن الحسن البذخشى الحنفى المسمى : « منهاج العقول » وهو شرح دقيق العبارة ، جدير بتحرير المعائل الأصولية ، جمع فيه المؤلف بين المأتن والشرح . طبع عدة طبعات مع كتاب نهاية السؤل .

٨ - شرح الشيخ إس صويلم طه - من علماء الأزهر الشريف وعضو لجنة الفتوى - رحمه الله تعالى - سماه « صفوة البيان » يمتاز بسهولة العبارة وتحرير محل النزاع فى أغلب المعائل ، وتوضيح كلام البيضاوى بأسلوب دقيق . درسه لنا - رحمه الله تعالى - ونحن فى القسم العالى للدراسات الإسلامية والعربية .

شرح الإسئوى وعملى فيه :

يعتبر كتاب « نهاية السؤل » من أحسن الشروح التى وضعت على « المنهاج » من حيث دقة العبارة ، والوضوح ، وتحرير محال النزاع ، وإيراد الأدلة المختلفة على ما يورده من مسائل ، بالإضافة إلى التى يوردها المصنف . وكثيرا ما يقارن بين عبارة « المنهاج » وبين الكتب الثلاثة الأخرى التى تعتبر الأصل للمنهاج « المحصول - الحاصل - التحصيل » بالإضافة إلى المصادر الأخرى الأصلية ، مثل : البرهان لإمام الحرمين ، والمختصر لابن الحاجب والإحكام للأمدى وغيرهم كثير .

---

== طبعة منفصلا مكتبة الكليات الأزهرية ، بعد أن حققته وقدمت له بمقدمة مستفيضة عن حياة المؤلفين وأهمية المكتب ، ثم سطت عليه - كما سطت على غيره من الكتب : مكتبة دار الكتب العلمية ببيروت لحذفت المقدمة واسم المحقق وأعادت طبعه سنة ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م . لحسبنا الله ونعم الوكيل فى القائمين على هذه الدار والذين يساعدونهم على سرقة الكتب ،



وأحياناً يتعرض لمذهب الحنفية ويقارن بين كلامهم وكلام المتكلمين في عبارة مهذبة ، ولا يتعصب لمذهب معين بالرغم من أنه شافعي ، شأنه في ذلك شأن العلماء العاملين المتمسكين بأداب الإسلام وأخلاقه .

إلا أنه كثيراً ما يورد العديد من الاعتراضات التي يذكرها الأصوليون في المطولات ، وأحياناً لا يجيب عليها ، الأمر الذي يشتت ذهن القارئ خاصة المبتدئ ، كما أنه - أحياناً - يستطرد ويدخل في مسائل جانبية ربما غطت على لب المسألة الأساسية .

#### عملي في الكتاب :

وقد وفقني الله تعالى لخدمة هذا الكتاب بالآتي :

أولاً : حذف بعض الاعتراضات التي تكون نهاية البحث فيها من ناحية الخلاف اللفظي .

ثانياً : صححت ما وقع في الكتاب من أخطاء في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وبعض الأعلام التي نالها تحريف أو تصحيف .

ثالثاً : وضعت عناوين للمسائل المهمة التي لم يعنون لها المؤلف ، تبصيراً على القارئ للوصول إلى ما يريد من أقرب الطرق .

رابعاً : خرجت شواهد الكتاب المختلفة ، من عزو الآيات القرآنية إلى سورها ، وتخريج الأحاديث والآثار المختلفة ، مع الحكم عليها ، وخاصة الأحاديث التي يوردها بالمعنى ولا أصل لها - من حيث السند - ولكن لها ما يؤيدها من حيث المعنى ، مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » ، وقوله - صلى الله عليه وسلم - : « نحن نحكم بالظاهر ..... » .

خامساً : الترجمة للأعلام التي وردت في الكتاب بالقدر الذي يليق بالمقام .

( ف )

سادساً : ربط الكتاب بالمصادر التي أخذ منها المؤلف - ما أمكن -  
حتى يسهل على الباحث الرجوع إليها .

\* \* \*

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به  
بتقدير إخلاصه فيه .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

د / شعبان محمد إسماعيل

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
تَهْذِيبُ

شَرْحُ الْإِسْنَوِيِّ  
عَلَّمَ  
مِنْ رِجَالِ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبُيَّضَاوِيِّ  
المتوفى سنة ٦١٥ هـ

الجزء الأول

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي: وأيدقوا عدها  
بسنة نبويه العربي، وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي،  
وأعلى منارها بالاعتباس من القياس الحفي والجلي، وأوضح طرائقها  
بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي، وشرح للقاصر عن مرتبتها  
استفتاء من هو بها قائم ملي. وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث  
إلى القريب والبعيد والشريف والذلي وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل  
سني، وقدر على.

وبعد فإن أصول الفقه علم عظيم قدره، وبين شرفه، ونفخه، إذ هو  
قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية، التي بها صلاح المكلفين  
معاشاً ومعاداً. ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا  
من كتبه على المنهاج للإمام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي  
- رضي الله عنه - لسكونه صغير الحجم، كثير العلم، مستندب اللفظ،  
وكنيت أيضاً من لازمه درساً وتدرساً، فاستخرت الله تعالى في وضع شرح  
عليه موضح لمعانيه، مفصح عن مبانيه، محرم لأدلته، مقرر لأصوله،  
كاشف عن أسنانه. باحث عن أسرارها، متنبهاً فيه على أمور أخرى مهمة.  
أحدها: ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها أو عنها  
جواب ضعيف.

الناسي: التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل.

الثالث: تبين مذهب الشافعي بخصوصه، ليعرف الشافعي مذهب

إمامه في الأصول ، فإن ظفرت بالمسألة فيها وقع لي من كتب الشافعي كالأم ، والأمان والإملاء ، ومختصر المزني ، ومختصر المزني ، ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً الكتاب الذي هي فيه ، ثم الباب ، وإن لم أظفر بها في كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه .

الرابع : ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسائل المحتاجة إلى ذلك .

الخامس : التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الإمام غير الدين الرازي (١) في كتابه «المحصول» ، أو كلام الأمدى (١) ، أو كلام ابن الحاجب (٢) ، فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح بأخذ به آخذون ، فإن اضطرب كلام أحد هؤلاء نهيت عليه أيضاً .

السادس : ما ذكره الإمام ، وابن الحاجب من الفروع الأصولية ، وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً .

السابع : التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي

(١) هو : محمد بن عمر الحسيني الرازي ، صاحب كتاب «المحصول» في أصول الفقه . وأحد الأئمة في العلوم الشرعية ، توفي سنة ٦٠٦ هـ .

انظر (شذرات الذهب ٥ / ٢١ ، وفيات الأعيان ٣ / ٣٨١) .

(٢) هو : علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، سيف الدين الأمدى ، الفقيه الأصولي المتسكلم ، صاحب كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» ، توفي سنة ٦٣١ هـ .

انظر : (شذرات الذهب ٥ / ١٤٤ ، وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٥) .

(٣) هو : عثمان بن عمر بن أبي بكر ، أبو عمرو جمال الدين ، الفقيه المالكي ، المعروف بابن الحاجب ، كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل ، بارعاً في العلوم الأصولية ، وتحقيق علم العربية ، ومذهب مالك بن أنس ، توفي سنة ٦٤٦ هـ . انظر في ترجمته : (الديباج المذهب ٢ / ٨٦ ، شذرات الذهب ٥ / ٢٣٤) .

ليست مطابقة ، وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره عنها فرأيت أن الاشتغال به يطول لكثرتة ، حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع بلي بعضها بعضاً ، فلذلك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب ، وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة ، وصرحت بمواضع كثيرة عنها .

الثامن : التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة ، كقول غريبة ، وأبحاث نافعة ، وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما سقاه إن شاء الله تعالى .

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموى (١) . والحاصل ، أخذه مصنفه من المحصول للإمام نضر الدين ، والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً ، أحدهما : « المستصفي » لحجة الإسلام الغزالي (٢) ، والثاني : « المعتمد » لأبي الحسين البصري (٣) ، حتى رأيت ينفصل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها ، وسببه على ما قيل : إنه كان يحفظهما ، فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلباً لإدراك وجه الصواب في المنقول منه والمقول ،

(١) هو : محمد بن الحسين بن عبد الله ، تاج الدين أبو الفضائل الأرموى الشافعي ، استوطن بغداد وتولى التدريس بالمدرسة الشراعية . اختصر كتاب « المحصول » في كتاب سماه « الحاصل من المحصول » . توفي سنة ٦٥٣ هـ .

انظر : روضات الجنات للخوأنساري ( ١١٨ / ٨ ) .

(٢) هو : محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، الملقب بحجة الإسلام ، جامع شتات العلوم العقلية والعقلية ، كان أفقه أقرانه وإمام أهل زمانه من أهم كتبه في الأصول « المستصفي » . توفي سنة ٥٠٥ هـ . ( الوفيات ١ / ٥٨٦ ، النجوم الزاهرة ٢٠٣ / ٥ ) .

(٣) هو : محمد بن علي الطيب ، أبو الحسين البصري المعتزلي ، أحد أئمة المعتزلة ، كان قوى الحجة والمعارضة في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة .

من أهم مؤلفاته « المعتمد » ، توفي سنة ٤٣٦ هـ ( وفيات الأعيان ٣ / ٤٠١ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٥ ) .

وحرصاً على إبراز ما فيه على وفق مراد قائله ، فإنه وبما خفي المقصود أو  
تبادر غيره فيوضح بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ، ولم اترك  
جهداً في تنقيحه وتحريره ، فإننى - بحمد الله - شرعت فيه خلياً من الموانع  
والعوائق ، منقطاً عن القواطع والعلائق ، فصار هذا الشرح عمدة في  
الفن عموماً ، وعمدة في معرفة مذهب الشافعى فيه خصوصاً ، وعمدة في  
شرح هذا الكتاب ، وسعيت صعبى في إيضاح معانيه ، وبذلك وسعيت  
في تسهيله لمطالعيه ، بحيث لا يتعذر فهمه على المجتدى ، ولا يبطىء إدراكه  
على المنتهى وسميته . (نهاية السؤل فى شرح منهاج الأصول) . والله أسأل  
أن ينفع به مؤلفه ، وكاتبه ، وقارؤه ، والناظر فيه ، وجميع المسلمين بعمته  
وكرمه آمين .

رفع  
عن الرعي النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## تعريف أصول الفقه

قال البيضاوي : ( أصول الفقه : معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد ) .

أقول : اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم ، والتصور مستفاد من التعريفات ، فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ، ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف إليه ، فنقل عن معناه الإضافي ، وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه ، وجعل لقباً أي علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء ، والفرق بين اللقبى والإضافي من وجوهين :

أحدهما : أن اللقبى هو : العلم كما سيأتي ، والإضافي . موصل إلى العلم .  
الثاني : أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء : معرفة الدلائل ، وكيفية الاستفادة . وحال المستفيد ، وأما الإضافي فهو : الدلائل خاصة .

ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الإضافي دون اللقبى ، لأن جزاءه لا يدل على جزء معناه ، فإذا تقرر ما قلناه ، وعلمت أن أصول الفقه في الأصل مركب : فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته ، فكان ينبغي له أن يذكر تعريف الأصل ، وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الإمام في المحصول ، والآمدى في الإحكام ، وغيرهما مستدين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات . فلنذكر أولاً تعريفهما ، ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول :

الأصل له معنيان : معنى في اللغة ، ومعنى في الاصطلاح ، فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عدة آراء :

أحدها : ما يبنى عليه غيره ، قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة .  
ثانيها : المحتاج إليه ، قاله الإمام في المحصول (١) ، والمنتخب ، وتبعه  
صاحب التحصيل (٢) .

ثالثها : ما يستند تحقق الشيء إليه ، قاله الآمدي في الإحكام (٣) ،  
ومنتهى السؤل .

رابعها : مأمنه الشيء ، قاله صاحب الحاصل .

خامسها : منشأ الشيء ، قاله بعضهم ، وأقرب هذه الحدود هو الأول  
والآخر .

وأما في الاصطلاح فله أربعة معان :

أحدها : الدليل كقولهم : أصل هذه المسألة : الكتاب ، والسنة أى  
دليلها ، ومنه أيضا أصول الفقه أى أدلته .

الثاني : الرجحان كقولهم : الأصل في الكلام الحقيقة ، أى الراجح  
عند السامع هو الحقيقة لا المجاز .

الثالث : القاعدة المستمرة كقولهم : إباحة الميتة للمضطر على خلاف  
الأصل .

الرابع : الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في  
تفسير الأصل .

وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي ، فالاصطلاحى سياتى  
كلام المصنف :

---

(١) انظر : المحصول (٩ / ١) .

(٢) انظر : التحصيل اسراج الدين الارموى (١٦٧ / ١) تحقيق الدكتور

عبد الحميد على أبو زيد ، ط . مؤسسة الرسالة .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي (٦ / ١) .

وأما اللغوى فقال الإمام فى المصنوع ، والمتنخب : هو فهم غرض المتنكلم من كلامه (١) .

وقال الشيخ أبو إسحاق (٢) فى شرح اللمع هو : فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا ، وقال الأمدى هو : الفهم (٣) وهذا هو الصواب ، فقد قال الجوهري (٤) : الفقه الفهم ، فقول : فقهت كلامك - بكسر القاف - أفقهه - بفتحها - فى المضارع أى فهمت أفهم (٥) ، قال الله تعالى : ( فما لحق لاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ) (٦) . وقال تعالى : ( ما نفقه كثيراً مما تقول ) (٧) وقال تعالى : ( ولكن لا تفقهون تسبيحهم ) (٨) . إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فنقول : قوله : « معرفة » كالجنس دخل فيه أصل الفقه وغيره ، والفرق بينه وبين العلم من وجهين :

(١) انظر : المصنوع ( ٩ / ١ ) .

(٢) هو : إبراهيم بن على بن يوسف ، جمال الدين الشيرازى . أحد أعلام الشافعية ، من أهم مؤلفاته فى الأصول ، اللمع ، وشرحه ، ودالتبصرة ، توفى سنة ٤٧٦ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ٩ / ١ ، شذرات الذهب ٣ / ٣٤٩ ، شرح اللمع ١ / ١٥٧) .

(٣) راجع : الإحكام للأمدى ( ١ / ٥ ) .

(٤) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري ، أبو نصر الفارابى ، اللغوى المعروف صاحب : كتاب الصحاح ، توفى فى حدود سنة أربع مائة ( بغية الوعاة ١ / ٤٤٦ ، شذرات الذهب ٣ / ١٤٢ ) .

(٥) انظر : الصحاح مادة فهم ، ( ٢٢٤٣ / ٦ ) .

(٦) سورة النساء الآية ٧٨ .

(٧) سورة هود الآية ٩١ .

(٨) سورة الإسراء الآية ٤٤ .

أحدهما : أن العلم يتعلق بالنسب ، أى وضع النسبة شيء إلى آخر ،  
ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فإنها وضعت للمفردات تقول :  
عرفت زيداً .

الثانى : أن العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ، ولهذا لا يقال :  
لله تعالى عارف ، ويقال له : عالم ، وقد نهى جماعة من الأصوليين أيضاً ومنهم  
الأممى فى « أبنكار الأفكار » ، على نحوه فقالوا : إن المعرفة لا تنطق على  
العلم القديم . قوله : ( دلائل الفقه ) هو جمع مضاف ، وهو يفيد العموم ،  
فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها . وحينئذ فيحقرز به عن ثلاثة أشياء :  
أحدها : معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه .

والثانى : معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو ، والكلام .

الثالث : معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه ، فإنه  
جزء من أصول الفقه ، ولا يكون أصول الفقه ، ولا يسمى العارف به  
أصولياً ، لأن بعض الشيء لا يسكون نفس الشيء .

والمراد بمعرفة الأدلة : أن يعرف أن الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،  
والقياس أدلة يحتاج بها ، وأن الأمر مثلاً للوجوب ، وليس المراد حفظ  
الأدلة ، ولا غيره من المعاني فافهمه .

قوله : ( إجمالاً ) أشار به إلى أن المعتبر فى حق الأصول إنما هو معرفة  
الأدلة من حيث الإجمال ككون الإجماع حجة ، وكون الأمر للوجوب  
كما بيناه ، وفى الحاصل ، أنه احتراز عن علم الفقه « وعلم الخلاف » ، لأن  
الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة والمناظر : أن  
ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة ، وفيما قاله نظر .

فإن قيل : إن « إجمالاً » فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولاً ،  
لأن « عرف » لا يتعدى إلا إلى واحد ، وقد جر بالإضافة ، ولا تمييزاً



منقولاً من المضاف ، ويكون أصله معرفة إجمال أدلة الفقه لنفساد المعنى ،  
ولا حال من المعرفة أو من الدلائل ، لأنهما مؤثتان ، « وإجمال » مذكّر ،  
ولا نعتاً لمصدر محذوف أى معرفة إجمالية لتذكيره أيضاً ؟

فالجواب : أنه يجوز أن يكون فى الأصل مجروراً بالإضافة إلى معرفة  
تقديره : معرفة دلائل الفقه معرفة إجمال ، أى لا معرفة تفصيل ، فحذف  
المضاف ، وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب كقوله تعالى : ( وأسأل  
القربة ) (١) أى أهل القربة ، ويجوز أن يكون نعتاً لمصدر مذكّر ، محذوف  
تقديره : عرفانا إجمالياً .

قال الجوهري : تقول عرفت معرفة وعرفانا (٢) ، هو على هــذين  
الإعرابين يكون الإجمال راجعاً إلى المعرفة . وأما عوده إلى الدلائل فهو  
وإن كان صحيحاً من جهة المعنى لكن هذا الإعراب لا يساعده ، ويجوز  
أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير لكونه مصدراً . وفى بعض الشروح  
أن « إجمالاً » منصوب على المصدر ، أو على التمييز ، وهو خطأ لما قلناه .

قوله : ( وكيفية الاستفادة منها ) هو مجرور بالعطف على دلائل ،  
أى معرفة دلائل الفقه ، ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل ،  
أى استنباط الأحكام الشرعية منها ، وذلك يرجع إلى معرفة شرائط  
الاستدلال : كتقديم النص على الظاهر ، والمتواتر على الأحاد ، ونحوه  
كما سيأتى فى كتاب « التعادل والتراجيح » ، فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ،  
ومعرفة الأسباب التى يرجع بها بعض الأدلة على بعض ، وإنما جعل ذلك  
من أصول الفقه ، لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها .  
ولا يكون الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والتراجيح ، لأن

(١) سورة يوسف الآية ٨٢ .

(٢) انظر : الصحاح مادة « عرف » ، ( ٤ / ١٤٠٠ ) .

دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة إلى الترجيح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه .

وقوله : ( وحال المستفيد ) هو مجرور أيضاً بالمطف على دلائل ، أى ومعرفة حال المستفيد ، وهو طالب حكم الله تعالى ، وهو المجتهد .

وأشار المصنف بذلك إلى شرائط الاجتهاد ، وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابع ، وإنما كان معرفة تلك الشروط من أصول الفقه ، لأننا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية ، وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم دلالة عليه ، فاحتج إلى رابط وهو الاجتهاد .

فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث ، فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال : أصول الفقه معرفة كذا وكذا ، ولم يقل : أصل الفقه .

#### الاعتراضات الواردة على التعريف

هذا الحد ذكره صاحب الحاصل ، فقلده فيه المصنف ، وفيه نظر من وجوه :

أحدها : كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه شئ ثابت سواء وجد العارف به أم لا ، ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه ، وليس كذلك ، ولهذا قال الإمام فى المحصول : أصول الفقه : مجموع طرق الفقه (١) ، ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه ، وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً ، وكذلك صاحب الإحكام (٢) ، وصاحب التمهيد (٣) ،

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١ ) .

(٢) الإحكام للامدى ( ١ / ٨ ) .

(٣) انظر : التمهيد ( ١ / ١٦٨ ) .

وخالف ابن الحاجب لجملة العلم أيضاً (١). وخصاله : أن طائفة جمعوا الأصول هو العلم لا المعلوم ، وطائفة عكست .

ثانيها : أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى ، لأنه تعالى عالم بكل شيء ، ومن ذلك هذا العلم الخاص ، ولا بد من إدخاله في الحد وإلا لزم وجود المحدود بدون الحد ، لكنه لا يمكن دخوله فيه ، لأنه حده بقوله : ( معرفة دلائل للفقه ) والمعرفة لا تطلق على الله تعالى ، لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم .

ثالثها : أنه جمع دليلاً على دلائل هنا ، وفي أوائل القياس حيث قال : ( لعموم الدلائل ) وفي أول الكتاب الخامس حيث قال : ( في دلائل اختلف فيها ) ، وإنما صوابه : « أدلة » قال ابن مالك (١) في شرح الكافية والشافعية : لم يأت فعائل جمعاً لضم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كعوائد جمع سعيد اسم امرأة ، وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ، ونصوا على أنها في غاية القلة ، وأنه لا يقاس عليهما .

رابعها : وهو مبنى على مقدمة من أن كل علم له موضوع ومساائل ، فوضوعه هو : ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ، ومساائله هي : معرفة تلك الأحوال ، فوضوع علم الطب مثلاً هو : بدن الإنسان ، لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ، ومساائله هي : بمعرفة تلك

---

(١) انظر : شرح المعتمد على مختصر ابن الحاجب ( ١ / ٢٥ ، ٢٦ ) .

(٢) هو : محمد بن عبد الله بن مالك الطائى الاندلسى ، جمال الدين ، أبو عبد الله ، نحوى لغوى مقرر ، مشارك في الفقه والأصول والحديث وغيرها من العلوم . من أشهر مؤلفاته « الاللفية » و « تسهيل القواعد » و « مختصر الشاطبية » ، في القراءات ، توفي سنة ٦٧٢ هـ .

انظر : ( طبقات القراء ٢ / ١٨٠ ، معجم المؤلفين ١٠ / ٢٣٤ ) .

الأمراض ، والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان ، وموضوع علم الأصول هو : أدلة الفقه ، لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة ، وخاصة ، وأمرا ، ونهيا ، وهذه الأشياء هي المسائل ، وإذا كانت الأدلة هي : موضوع هذا العلم ، فلا تكون من ماهيته ، فإن قيل : موضوع هذا العلم هو الأدلة المكتبة من حيث دلالتها على الأحكام .

وأما مسائله فهي : معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة أو خاصة وغير ذلك ، وهذا هو الواقع في الحد ، قلنا : لا نسلم بل الأول أيضا مذکور ، فإنه المراد بقوله : « دلائل الفقه » ، كما تقدم .

خامسها : أن هذا الحد ليس بمانع ، لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها ، أي علم ، لأن العلم ينقسم إلى : تصور ، وتصديق ، ومع ذلك ليس من علم الأصول ، فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصوري .


## تعريف الفقه

قال المصنف : ( والفقه : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية ) .

أقول : لما كان لفظ الفقه جروا من تعريف أصول الفقه ، ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه ، احتاج إلى تعريفه ، فقوله : « العلم » جنس دخل فيه سائر العلوم .

وقوله : « بالأحكام » ، احتراز به عن العلم بالذوات ، والصفات ، والأفعال ، قاله في الحاصل ، ووجه ما قاله : أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى عمل يقوم به فهو الجوهر كالجسم ، وإن

أحتاج : فإن كان سبباً للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب ، والشتم ، وإن لم يكن سبباً : فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم ، وإن لم يكن فهو الصفة كالخمر ، والسواد ، فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجاً للثلاثة ، لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال ، وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى ، وخطابه تعالى كلامه ، وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته ، فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه ، وهو المقصود بالحد ،

والجواب : أن المراد بالحكم في تعريف الفقه : النسب التامة ، فلا إشكال ، « والباء » في قوله ( بالأحكام ) يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أي العلم المتعلق بالأحكام ، والمراد بتعلق العلم بها : التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا : المساقاة جائزة ، لا العلم بتصورها فإنه من مبادئ أصول الفقه ، فإن الأصول لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتي ، ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ، ولا التصديق بتعلقها ، فإنها من علم الكلام ، فإن قيل : الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للبعد ، لأنه ليس لنا شيء معروف يشار إليه ، ولا للجنس ، لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامى يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصديق اسم الفقه عليها وليس كذلك ، ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين ، لأن مالكاً (١) من أكابرهم ، وقد ثبت أنه مثل  أربعين مسألة فأجاب في أربع ، وقال : في ست وثلاثين لا أدري ، فالجواب :

(١) هو : مالك بن أنس بن مالك الأصبحي ، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة جمع بين الحديث والفقه والرأى ، حتى قيل عنه : لا يفتى ومالك في المدينة . توفي - رحمه الله تعالى - سنة ١٧٩ هـ .

انظر في ترجمته : ( وفيات الأعيان ٣ / ٢٨٤ ، الديباج المذهب ١ / ٦٢ ، شذرات الذهب ١ / ٢٨٩ ) .

( ٣ - الأسنوى - ج ١ )

إلزام كونها للجلوس ، لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ، ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه ، لأن فقيهاً اسم فاعل من فقه - بهضم القاف - ومعناه صار الفقه له سجية ، وليس اسم فاعل من فقه - بكسر القاف - أى فهم ، ولا من فقه - بفتحها - أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه ، وظاهر أن الفقيه يدل على الفقه ، وزيادة كونه سجية ، وهذا أخص من مطلق الفقه ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة ، وقد احتراز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه : العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن (١) .

وقوله : (الشرعية) احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ، وبأن الكل أعظم من الجزء ، وشبه ذلك كالطب ، والهندسة ، وعن العلم بالأحكام اللغوية ، وهو نسبة إلى آخر بالإيجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه ، والشرعى : هو ما تنوقف معرفته على الشرع وقوله : (العملية) احتراز به عن العلم بالأحكام الشرعية العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحداً سمعياً ، بصيراً ، وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه ، قال : لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلاً ليس علماً بكيفية عمل (٢) ، وتبعه على ذلك صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٣) ، وفيه نظر ، لأن حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلاً معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ، ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده ، وهو من الفقه .

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ١ / ٥ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ١٠ ) .

(٣) انظر التحصيل ( ١ / ١٦٧ ) .

وقوله : ( المكتسب ) احتراز به عن علم الله تعالى ، وعلم ملائكته  
 بالأحكام الشرعية العملية ، وكذلك على رسوله ﷺ الحاصل من غير  
 اجتهاد بالوحى ، وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين  
 كوجوب الصلوات الخمس ، وشبهها لجميع هذه الأشياء ليس بفقه ، لأنها  
 غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح ، وما قالوه في غير الله تعالى فيه  
 نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ، ولا ذكر لهذا التفيد في الحصول ،  
 ولا في مختصراته ، وإنما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين  
 بالضرورة ، ثم صرحوا بأنه الاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره ، وفيه  
 نظر أيضاً فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماهم من النبي ﷺ فيكون  
 ضرورياً ، وحينئذ يلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقهاً ، وأن لا يسموا فقهاء  
 وهو باطل ، والأولى أن يقال : احتراز بالمكتسب عن علم الله تعالى ، وبقوله :  
 ( من أداتها ) عن علم الملائكة ، والرسول الحاصل بالوحى ، والمكتسب  
 في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعالم ، ولا يصح جره على الصفة  
 للأحكام ، لأن الأحكام مؤنثة ، والمكتسب مذكر ، ولأن علم الله تعالى  
 وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك  
 لأن المعلوم المقلد مثلاً في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية ، فإن المصنف  
 لم يشترط ذلك بالصفة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله : ( مكتسب ) وهو  
 مبنى للمفعول ، فإذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف للآية الكريمة ،  
 وأخبر به المقلد صدق أن المقلد عام شيئاً اكتسبه غيره من دليل تفصيلي ،  
 وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال : علم شيئاً مكتسباً عن  
 دليل تفصيلي ، وهكذا يفعل في علم الله تعالى ، فإن الباري سبحانه وتعالى  
 عالم بحكم ، وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب ، يعنى أن شخصاً قد  
 اكتسبه .

وقوله : ( من أداتها التفصيلية ) احتراز به عن العلم الحاصل بالمقلد في

المسائل الفقهية ، فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي ، وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه ، علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه ، فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسبة لكن لا من أدلة تفصيلية ، بل من دليل إجمالي ، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدلائل مفصل يخصها ، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول ، وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل ، وصاحب التمهيد (١) ، وفي الحد نظر من وجوه :

أحدها : أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام نفسها ، وهو باطل ، لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ، ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم .

الثاني : أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح ، أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب ، فإن أراد الأول ورد عليه إيجاب النية ، وتحريم الرياء ، والחסد ، وغيرها ، فإنها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح ، وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين ، فإنه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ، ولو قال : الفرعية كما قاله الأمدى (٢) ، وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض .

الثالث : أن العلم بطلق ويراد به : الاعتقاد الجازم المطابق للدليل كما مستقف عليه ، وهذا هو المصطلح عليه ، ويطلق ويراد به ما هو أعم من هذا ، وهو الشعور ، فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله : (ومن أدلتها التفصيلية) لعدم دخوله في الحد ، لأن ما عند المقلد

(١) انظر المحصول (١/ ١٠) والتمهيد (١/ ١٦٧ - ١٦٨) .

(٢) انظر : الإحكام (١/ ٥٠٦) .



يسمى تقليداً لا علماً ، وإن أراد الثاني لم يرد سؤال القاضى المذكور  
عقب هذا فى قوله : ( قيل : الفقه من باب الظنون ) .

الرابع : أن هذا الحد ليس بمانع ، لأن تصور الأحكام الشرعية إلخ .

يصدق عليه أنه علم بها ، إذ العلم منقسم إلى : تصور ، وتصديق ، ومع  
ذلك فليس بفقه بل لفقه العلم التصديق لا العلم القصوى ،

ما أورده البيضاوى على تعريف الفقه من اعتراضات

قال البيضاوى : ( قيل : الفقه من باب الظنون . قلنا : المجتهد إذا ظن  
الحكم وجب عليه الفتوى ، والعمل به للدليل القاطع على وجوب إتباع  
الظن ، فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه ) .

أقول : هذا إعتراض على حد الفقه أورده القاضى أبو بكر الباقلانى ،  
وتقريره موقوف على مقدمة وهو : أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازماً  
مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد ، وإن كان جازماً مطابقاً لغير  
دليل فهو التقليد كاعتقاد العالمى أن الضحى سنة ، وإن كان جازماً غير  
مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به ، وإن لم يكن جازماً  
نظر : إن لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك ، وإن ترجح فالطرف الراجح  
ظن ، والمرجوح وهم .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول : الفقه مستفاد من  
الأدلة السمعية فيكون مظهرنا ، وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً  
فيها كالاستصحاب فهى لا تفيد إلا الظن عند القائل بها ، والمتفق عليها  
بين الأئمة هو : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، فأما القياس  
فواضح كونه لا يفيد إلا الظن ، وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالأحاد  
فكذلك ، ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الإمام فى

المحصل ، والآمدى فى الأحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى (١) .

وأما العنة فالأحد منها لا نفيد إلا الظن ، وأما المتواتر فهو كالقرآن  
متنه قطعى ، ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ، ونفيها  
مانبت إلا بالأصل . والأصل يفيد الظن فقط ، وبتقدير أن يكون فيه  
شئ مقطوع الدلالة فيكون من ضرورات الدين ، وهو ليس بفقہ على  
ما تقدم فى الحد ، فالفقہ إذا مظنون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية ،  
وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال : الفقہ العلم بالأحكام ، بل الظن  
بالأحكام .

وأجاب المصنف : بأننا لانسلم أن الفقہ ظنى ، بل هو قطعى ، لأن  
المجتهد إذا غلب على ظنه مثلاً الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية ،  
وهى قولنا : انتقاض الرضوء مظنون ، وإلى هذه المقدمة أشار المصنف  
بقوله : ( إذا ظن الحكم ) ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل  
مظنون يجب العمل به ، وأشار إليها بقوله : ( وجب عليه الفتوى ، والعمل  
به ) فينتج انتقاض الرضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية ، لأن  
المقدمتين قطعتان .

أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه  
وعطشه .

وأما الثانية : وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضاً قطعية  
لما قاله المصنف ، وهو قوله : ( الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن )  
ولم يبين الإمام ولا يختصرو كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع ، وقد اختلف  
الشارحون فيه فقال بعضهم : هو الإجماع ، فإن الأئمة قد أجمعوا على أن  
كل مجتهد يجب عليه العمل ، والإفتاء بما ظنه وفيه نظر ، فإن الإجماع ظنى

---

(١) انظر : المحصول (١/١٠) والأحكام للآمدى (١/٦) .

كما تقدم . وقال بعضهم هو : الدليل العقلى ، وذلك أن الظن هو الطرف  
الراجع من الاحتمالات كما قررناه ، فيكون الطرف المقابل له مرجوحا ،  
وحينئذ فإما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين ، أو  
يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين ، أو يعمل بالطرف المرجوح  
وحده وهو خلاف صريح العقل ، فتعين العمل بالطرف الراجع ، وفيه  
نظر أيضاً ، فإنه إنما يجب العمل به أو ينقبضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل  
فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعى ، وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم  
وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الأصلية كحال  
قبل الاجتهاد ، وكحال عند الشك .

قوله : ( والظن في طريقه ) أشار بذلك إلى الظن الواقع في المقدماتين  
حيث قلنا : هذا مطلقون ، وكل مطلقون يجب العمل به ، فإنه قد وقع  
التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى ، فكيف تكون  
المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى ،  
فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن ، فأجاب عن ذلك :  
بأن الاعتبار في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها ،  
فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية ، وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية  
سواء أكان الطرفان قطعيين أو ظنيين أم كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ،  
ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن ، والنسبة الحاصلة  
من الثانية هو وجوب العمل به ، وكلاهما قطعى كما بيناه فلا يضر مع ذلك  
وقوع الظن فيها ، لأنه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التى توصل إلى  
الحكم ، فإن مقدمتى القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم .  
فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل ، وبهذا قال أكثر  
الاصوليين كما قاله القرافى (١) فى شرح المحصول .

(١) هو : أحمد بن إدريس ، شهاب الدين ، أبو العباس الصنهاجى المالكي ، =

## الأدلة المتفق عليها

قال المصنف : ( ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، ولا بد للأصول من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وصبهة كتب ، أما المقدمة ففي الأحكام ، ومتعلقاتها ، وفيها بابان ) :

أقول : أدلة الفقه تنقسم إلى : متفق عليها بين الأئمة الأربعة ، وإلى مختلف فيها .

فالمتفق عليها أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وما عدا ذلك كالاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان ، وقياس العكس ، والأخذ بالأقل ، وغيرها مما سيأتى فختلف فيه بينهم ، ثم كان المقصود من هذه الأدلة هو احتياط الأحكام بالإثبات تارة ، وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للنهي ، وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة ، والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوره ، احتياج الأصول إلى تصور الأحكام الخمسة وهي : الوجوب ، والنهي ، والتحريم ، والكراهة ، والإباحة ، وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى . ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله : ( لا جرم رتبناه ) إلى وجه ذلك وتقريره : أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة : معرفة دلائل الفقه الإجمالية ، ومعرفة كيفية الاستفادة منها ، ومعرفة حال المستفيد .

---

== المشهور بالقرافي كان إماما في الفقه والأصول والعلوم العقلية . والتفسير من مؤلفاته ، الذخيرة ، في الفقه ، و « تنقيح الفصول » ، وشرحه في الأصول ، توفي سنة ٦٨٤ هـ .

انظر في ترجمته : ( الديباج في المذهب ٢٣٦/١ ، المنهل الصافي ١/٢١٥ ) .

فأما دلائل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها أربعة للأربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للختلف فيها ، وأما كيفية الاستفادة ، وهي الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس في التعادل والقرا جميع ، وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة ، وقدم الكتب الستة التي في الأدلة ، والقرا جميع على كتاب الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض ، وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح ، لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً ، وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه ، وقدم الكتاب ، والسنة ، والإجماع على القياس ، لأن القياس فرع عنها ، وقدم الكتاب ، والسنة على الإجماع ، لأنه فرع عنهما ، وقدم الكتاب على السنة ، لأن الكتاب أصلهما .

وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالإثبات والنفى موقوف على التصور ، فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض في أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام والمنعقات الأحكام ، وهي أفعال المكلفين ، فإن الحكم متعلق بفعل المكلف ، وجعل المقدمة مشتملة على بابين ، الأول : في الحكم ، والثاني : فيما لا بد للحكم منه ، وذكر في الباب الأول ثلاثة فصول - الأول : في تعريف الحكم ، والثاني : في أقسامه ، والثالث : في أحكامه ، وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول :

الأول : في الحاكم .

الثاني : في المحكوم عليه .

الثالث : في المحكوم به .

واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول ، والفقه ، وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب ،

لأنه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتاب إلا أن يقال للضمير في قوله :  
(رتبناه) عائد إلى العلم لا إلى الكتاب ، وفيه بعد .

وقوله : (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين في هذه  
الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم ، فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ،  
ولا بمخالفة النظام في القياس ، ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة  
على ما نقله عنهم ابن برهان (١) في أول الوجيز وغيره .

وقوله : (لا جرم رتبناه) أي لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف  
الثلاث كما تقدم بسطه ، ولأجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا  
وكذا ، وهذا الترتيب فاسد ، وصوابه أننا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن  
وذلك أن « جرم » فعل . قال سيبويه : بمعنى حقاً ، والفراء وغيره بمعنى  
ثبث ، والذي بعدها هو فاعلها ، ورتبناه لا تصالح للفاعلية ، لأنه فعل ليس  
معه حرف مصدرى ، وقوله : (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف  
عليها المباحث الآتية ، قال الجوهرى في الصحاح (٢) : مقدمة الجيش - بكسر  
الدال - أوله ، ثم قال وفي مؤخرة الرجل وقادمته لغات ، منها : مقدمة  
- بفتح الدال مشددة - فيحوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين .

---

(١) هو : أحمد بن علي بن محمد ، المعروف بابن برهان ، الفقيه الشافعى ،  
الأصول المحدث ، كان حنبلي المذهب ، ثم انتقل إلى المذهب الشافعى . من  
مؤلفاته في الأصول ، الوصول إلى الأصول ، طبع بمكتبة المعارف بالرياض  
بمحقق الدكتور عبد الحميد أبو زيد ومنها « الوجيز » توفي سنة ٥١٨ هـ .  
انظر : (وفيات الأعيان ١/ ٨٣ ، شذرات الذهب ٤/ ٢٦٢) .

(٢) انظر نالصحاح مادة « قدم » (٥ / ٢٠٠٦) .

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أُسْكُنَا الدِّينَ (الْفَرْوَنَسَ)  
البَابُ الْأَوَّلُ  
فِي الْحُكْمِ  
وفيه فصول

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ  
فِي تَعْرِيفِهِ

قال المصنف :

( الحكم : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو  
للتخيير ) .

أقول : يقال مخاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة ، أى وجه اللفظ  
المفيد إليه وهو بحيث يسمعه ، فالخطاب : هو التوجيه ، وخطاب الله تعالى  
توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من فى حكمه ، لكن مرادهم هنا بخطاب الله  
تعالى هو ما أفاد ، وهو الكلام المنفصلى ، لأنه الحكم الشرعى لا توجيه  
ما أفاد ، لأن التوجيه ليس بحكم ، فأطلق المصدر وأريد ماخوطة به على  
سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول ، فالخطاب : جنس ،  
وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة ، والجن ، والإنس ، وهذا  
التعديد لا ذكر له فى المصنوع ، ولا فى المنتخب ، ولا فى التحصيل ، نعم  
ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف ، وهو الصواب ، لأن قول  
القائل لغيره : أفعَل ، ليس بحكم شرعى مع أن الحد صادق عليه ، فإن قيل :

إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه، لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي ﷺ ، وبفعله ، وبالإجماع ، وبالنقياس ، وقد أخرجها بقوله: ( خطاب الله تعالى ) .

فالجواب : أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً ، وهذه الأربعة معارف له لا مثبتات ، واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح (١) .

قال الأمدى : في مسألة أمر المدعوم : الحق أنه لا يسمى بذلك (٢) ، ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام ، فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما سترهه ، وعلى هذا فلا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود ، قابل للفهم ، وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق ، لأنه فسر الحكم بالخطاب ، والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال .

وقوله : ( المتعلق بأفعال المكلفين ) احتراز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى : ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) (٣) والمتعلق بالجمادات كقوله تعالى : ( ويوم أسير الجبال ) (٤) فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم ، لعدم تعلقه بأفعال المكلفين ، فإن قيل لإشتراط التعلق في حد الحكم يقتضى أنه لاحكم عند عدم التعلق ، والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل ، فإن الحكم قديم ، فالجواب : أن المراد بالمتعلق هو الذى من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ

(١) انظر : شرح العضد على المختصر ( ١ / ٢٢٥ ) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى ( ١ / ١١٦ ) .

(٣) سورة آل عمران الآية ١٨ .

(٤) سورة الكهف الآية ٤٧ .



لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم ، فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ، ولا شك أنه يصدق على الأحكام في الأول أنها متعلقة مجازاً ، لأنها تقول إلى التعلق .

وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى : إنه يجوز دخول المجاز والمشارك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد ، فإن قيل : تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالاعتقاد كأصول الدين : وبالأفـسـوال كتحريم الغيبة والنجاسة ، ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية . قلنا . يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم (١) .

وأجاب بعضهم عن أصول الدين : بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي ، فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه .

وقوله (١) (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب ، وهو ينقسم إلى : طلب فعل ، وطلب ترك ، وطلب الفعل : إن كان جازماً فهو الإيجاب ، وإلا فهو الندب ، وطلب الترك : إن كان جازماً فهو التحريم ، وإلا فهو الكراهة ، وأما التخيير فهو الإباحة ، فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين ، واحتترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى : ( والله خلقكم وما تعملون ) (٢) وقوله تعالى : ( وهم من بعد غلبهم سيغلبون ) (٣) فإن مقتيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير ، وهذا التعريف رسم لا حد ، قال الأصفهاني (٤) في شرح المحصول . لأن

---

(١) انظر : المستصفى ( ١ / ٧ ) .

(٢) سورة الصافات الآية ٩٦ .

(٣) سورة الروم الآية ٣ .

(٤) هو : محمد بن محمود بن عبد الكافي ، شمس الدين الأصفهاني ، ولد =

«أو» مذكورة فيه ، وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه ، فإنه يكون حكما كاسيائي ، والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصتين على البديل كما تقرر في علم المنطق ، ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله : (الأول) في تعريفه ولم يقل في حده ، لأن التعريف يصدق على الرسم فانه .

ماورد على تعريف الحكم من اعتراضات

وفي التعريف المذكور نظر من وجوه :

أحدها : ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو : أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته ، والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام ، فاستنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم ، فبطل قولهم : الحكم خطاب الله تعالى .

الثاني : أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله ، لأن قوله تعالى : ( أقم الصلاة ) (١) ليس نفس وجوب الصلاة ، بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون : الأمر المطلق يدل على الوجوب ؟ والدال غير المدلول ؟

الثالث : من الأحكام الشرعية : ما هو متعلق بفعل مكاف واحد كخصائص النبي ﷺ ، والحكم بشهادة خزيمة (٢) وحده ، وإجراء الأضحية

---

بأصفهان سنة ٦١٦ هـ صنف في المنطق والخلاف ، وفي الأصول ومن أشهر مؤلفاته « شرح المحصول » توفي سنة ٦٨٨ هـ .

( طبقات الشافعية للسيبكي ( ٨ / ١٠٠ ، شذرات الذهب ٥ / ٤٠٦ ) .

(١) سورة الإسراء الآية ٧٨ وفي سورة هود : ( وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل . . . ) الآية ١١٤ .

(٢) هو : خزيمة بن ثابت الأنصاري الأوسي أبو عماره د من السابقين إلى

بالعناق (١) في حق أبي بردة (٢) وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده  
بالمكلفين ، فإنه جمع محلي بالآلف واللام ، وأفله ثلاثة . إن قلنا : لا بهم ،  
فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس .

وقد يجاب : بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد  
قد تكون باعتبار الجمع ، أو الأحاد بالأحاد كقولنا : ركب القوم  
دوابهم .

= الإسلام ، شهد بدرًا وما بعدها ، استشهد بصفين بعد عمار - رضی الله عنهما -  
سنة ٣٧ هـ .

روى الدارقطني أن النبي - ﷺ - جعل شهادته شهادة رجلين ، وفي  
البخاري . قال : وجدتها مع خزيمة بن ثابت الذي جعل النبي - ﷺ - شهادته  
بشهادتين .

ووروى أبو داود في كتاب الأفضية عن عمار بن خزيمة أن عمه حدثه أن  
النبي - ﷺ - ابتاع ، فرساً من أعرابي ، فاستبغه النبي - ﷺ - ليقتنيه ثم فرسه ،  
فأسرع رسول الله - ﷺ - في المشي ، وأبطأ الأعرابي ، فظفق رجال يعترضون  
الأعرابي فيسأموونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي - ﷺ - ابتاعه ، فنادى  
الأعرابي رسول الله ﷺ فقال : إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته . فقام  
لنبي - ﷺ - حين سمع نداء الأعرابي فقال : « أو ليس قد ابتعته منك ، ؟  
فقال الأعرابي : لا والله ما بعته . فقال النبي - ﷺ - : « بلى قد ابتعته منك ،  
فظفق الأعرابي يقول : هلم شهيدا . فقال خزيمة بن ثابت : أنا أشهد أنك قد  
بأبعته . فأقبل النبي - ﷺ - على خزيمة فقال ، بم تشهد ، ؟ فقال : بتصديقك  
يا رسول الله . فجعل رسول الله - ﷺ - شهادة خزيمة بشهادة رجلين .

(١) العناق : الاتي من ولد المعز قبل أن تستكمل الحول .

(٢) هو : هانيء بن نيار الأنصاري ، خال البراء بن عازب ، شهد بدرًا  
وما بعدها ، مات في خلافة معاوية سنة ٤٩ ، وقيل ٤٣ ، وقيل ٤٥ هـ . قال له  
النبي - ﷺ - : « أذبحها ولا فصلح لغيرك » متفق عليه .

انظر : (الإصابة ٤ / ١٨ ، ٣ / ٩٦ ، فيل الاوطار ٥ / ١٢٨) .

الرابع : أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية ، كصلاة الصبي ، وصومه ، وحجبه ، فإنها صحيحة ، ويثاب عليها ، والصحة حكم شرعي ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف .

الخامس : أورده النقشواني (١) في « التلخيص » فقال : إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم شرعي ، ولا يعرف الحكم الشرعي إلا بعد معرفة المكلف ، لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ، ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعي ، لأنه من يطالب بحكم الشرع . وأجاب الأصفهانى فى شرح المحصول : بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل ، وهما لا يتوقفان على الخطاب ، فلا دور ، وفيه نظر ، لأنه عناية بالحد ، ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ، ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم إليه .

### اعتراضات المعتزلة على التعريف

قال : ( قالت المعتزلة : خطاب الله تعالى قديم عندهم ، والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ، ومعللاً به ، كقولنا : حلت بالذنكاح ، وحرمت بالطلاق ، وأيضاً فوجوبية الدلوك ، وممانعية النجاسة ، وهمة البيع وفساده خارجة عنه ، وأيضاً فيه التردد وهو ينافي التثديد ) .

أقول : أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى تقدم لأصحابنا ثلاثة اعتراضات :

أحدها : أن خطاب الله تعالى قديم ، والحكم حادث ، وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا : الحكم خطاب الله تعالى ؟

---

(١) لم أقف له على ترجمة .

فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون به ، وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ، ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله : « عندكم » ، وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه يوصف بالحدوث كقولنا : حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ، فالحل من الأحكام الشرعية ، وقد وصف بأنه لم يكن وكان ، وكل ما لم يكن وكان فهو حادث ، وإليه أشار بقوله : ( لأنه يوصف به ) أى لأن الحكم يوصف بالحدوث .

والثاني : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا : هذا وطء حلال ، فالحل حكم شرعى ، وجعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد ، وفعل العبد حادث ، وصفة الحادث أولى بالحدوث ، لأنها إما مقارنة للوصف أو متأخرة عنه ، وإليه أشار بقوله ( ويكون صفة لفعل العبد ) .

الثالث : أن الحكم الشرعى يكون مفعلا بفعل العبد كقولنا : حلت المرأة بالنكاح ، وحرمت بالطلاق ، فالنكاح والطلاق حادثان ، لأن النكاح هو : الإيجاب والقبول ، والطلاق : قول الزوج طلقت إذا كانا حادثين كان المعلوم حادثا بطريق الأولى ، ولأن المعلوم : إما مقارن لعلته ، أو متأخر عنها ، وإليه أشار بقوله : ( ومفعلا به ) أى ويكون الحكم مفعلا به ، أى بفعل العبد .

( الاعتراض الثانى ) أن هذا الحد غير جامع لأفراد المحدود كلها ، لأن خطاب الوضع ، وهو جعل الشيء سلباً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه ، لأنه لا طلب فيه ولا تخيير ، فمن ذلك موجبة الدلوک ، وهو كون دلوک الشمس موجبا للصلاة ، فإنه حكم شرعى . لأننا لم نستفدها إلا من الشارع ، ( ٤ - الأسنوى - ١٣ )

وكونه موجباً لا لطلب فيه ولا تخيير ، ودلوك الشمس زوالها . وقيل :  
غروبها قاله الجوهرى (١) .

وقال الأمدى القياس (٢) : إنه طلوعها ، ومنها مانعية النجاسة للصلاة  
والبيع ، أى كونها مانعة من الصحة ، فإنها حكم شرعى ، لأننا استفدنا  
ذلك من الشارع ، وكونها مانعة لا لطلب فيه ولا تخيير ، ومنها الصحة والفساد  
أيضاً لما قلناه .

الاعتراض الثالث : وقد أسقطه صاحب التحصيل : أن هذا الحد فيه  
« أو » وهى موضوعة للتردد أى للشك ، والمقصود من الحد إنما هو  
التعريف ، فيكون التردد منافياً للتحديد ،

#### الإجابة عن الاعتراضات المتقدمة

قال : ( قلنا الحادث التعلق ، والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته ،  
كالقول المتعلق بالمعدوماته ، والنكاح ، والطلاق ، ونحوهما معارف له  
كالعالم للصانع ، والموجبية ، والمانعية : إعلام الحكم لا هو ، وإن سلم ،  
فالغنى بهما اقتضاء الفعل والفرك ،

وبالصحة إباحة الانتفاع ، وبالبطلان حرمة ، والترديد فى أقسام  
المحدود لافى الحد) .

أقول : أجاب المصنف عن الاعتراض الأول وهو قولهم : كيف  
تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم ، والحكم حادث ؟ فقال :  
لأنسلم أن الحكم حادث ، بل هو قديم أيضاً كالخطاب ، وحينئذ فيصح  
قولنا : ( الحكم خطاب الله تعالى ) ، أما قولهم فى الدليل الأول على  
حدوثه : أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن ،

(١) انظر : الصحاح مادة ذلك ، ( ٤ / ١٥٨٤ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٣ / ٥٦ ) .

فليس كذلك ، لأن معنى قولنا : ( الحكم قديم ) كما قال في المحصول (١) هو أن الله تعالى قال في الأزل : أذنت لفلان أن يظاً فلانة مثلاً إذا جرى بينهما نكاح ، وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً ، لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول ، والإيجاب ، وحينئذ فقولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن ، معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن ، فالوصوف بالحدوث إنما هو التعلق ، وإلى هذا أشار بقوله : ( قلنا : الحادث التعلق ) .

وأما قولهم في الدلائل الثانی على حدوثه : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا : هذا وطء حلال ، فلا نسلم أن هذا صفة ، قال في المحصول : لأنه لا معنى ليكون الفعل حلالاً إلا قول الله تعالى : رفعت الحرج عن فاعله ، لحكم الله تعالى هو هذا القول ، وهو متعلق بفعل العبد ، ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء ، فإننا إذا قلنا : شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقاً بشريك الإله ، وهو معدوم ، فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية ، وهو محال ، لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف (٢) ، وإلى هذا أشار بقوله : ( والحكم متعلق بالـ ) .

وأما قولهم في الدلائل الثالث : إن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا : حلت بالنكاح ، ويلزم من حدوث العلة حدوث المفعول ، فلا نسلم أن النكاح ، والطلاق ، والبيع ، والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معارف لها ، إذا المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعرف للحكم ، ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى ، لأننا نستدل على وجوده به ، والعالم

(١) انظر : المحصول (١ / ١٧) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ١٦) .

- بفتح اللام - هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري (١) وإلى هذا أشار بقوله : (والنكاح ، والطلاق) .

قوله : ( والموجبية ، والممانعية إعلام ) : جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم : إن هذا الحد غير جامع ، لأنه قد خرج منه هذه الأحكام ، التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير ، فقال : لانسلم أن الموجبية ، والممانعية من الأحكام ، بل من العلامات على الأحكام ، لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ، ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة ، والبيع ، وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد ، لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة ، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ، ولانسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد ، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع ، والمعنى بالبطلان : حرمة ، فاندرجا في قولنا : ( بالافتضاء أو التخيير ) وإنما في السؤال بالفصاد ، وفي الجواب بالبطلان إعلاماً بالترادف .

واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور :

أحدها : وجوب الظهر ، ولا إشكال في أنه من الأحكام .

والثاني : نفس الدلوك ، وهو زوال الشمس ، وليس حكماً بل نزاع بل علامة عليه .

والثالث : كون الزوال موجباً ، وهو ما ورده المعتزلة ، ولهذا عبروا عنه بالموجبية ، واستدلوا على كونه حكماً بكونه مستفاداً من الشرع ، وأنه لا معنى للشرع إلا ذلك ، وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم ، إنما العلامة هو نفس الزوال ، وكذلك القول في الممانعية ، وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك ، فممنوع أيضاً ، لأن الموجبية غير الوجوب ، والممانعية غير المنع قطعاً كما بيناه ، وأما دعواه أن

(١) انظر الصحاح مادة د علم ، ( ٥ / ١٩٩٠ ) .



الصحة هي الإباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه مبيع ، ولا يباح للمشتري الانتفاع به ، وأيضاً يقال له صحة العبادات داخله في أى الأحكام الخمس ، فالصواب ما سلكه ابن الحاجب ، وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع ، فيقال بالافتضاء ، أو للتخيير ، أو الوضع .

قوله : (والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم : إن في الحد صيغة «أو» ، وهى للشك ، فقال : لا نسلم وقوع الشك في الحد ، لأن أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام المحدود وهو الحكم كما نقول : الحكمة اسم ، أو فعل ، أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد ، فإن قولنا : تردد فى الثنى تردداً يستدعى الشك فيه ، بخلاف ردد بين الشئين ترديداً فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله فى التقسيم ، وفى تعبير المصنف نظر ، لأنه إن عنى بالترديد ما قلناه فهو واقع فى أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول : لا فى الحد وإن عنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعاً ، ولو اقتصر على قوله : (والترديد فى أقسام المحدود) لاستقام .

وقد يجاب عن هذا بأن يقال : المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ، ولا نسلم أنه واقع فى الحد وذلك لأن التردد إنما هو فى أحدهما معينا ، وأحدهما معينا أخص من أحدهما مطلقاً ، فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر فى الحد ، ولم يقع فيه ترديد ، فلا ترديد فى الحد ، وإنما التردد فى الافتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذى هو الحكم ، وإلى هذا أشار فى المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله : قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً (١) .

---

(١) انظر : المحصول (١ / ١٧) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

## السنة النبوية (المرور)

### الفصل الثاني

#### في تقسيمات الحكم

قال المصنف : ( الأول : الخطاب إن اقتضى الوجود ، ومنع النقيض  
فوجوب ، وإن لم يمنع فندب ، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة ،  
ولا فإفكراهة ، وإن خير فإباحة ) .

أقول : لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته ، وهو ينقسم  
باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة :

الأول : باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة ، فقوله :  
في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ، ثم إنه لما قدم أن الحكم هو ( خطاب الله  
تعالى إلخ ) صح التقسيم في الخطاب ، وآن كلامه في تقسيم الحكم ، وقرن  
الخطاب بالآلف واللام لإفادة المعهود السابق ، وهو خطاب الله تعالى ،  
وحاصله : أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء ، وقد يكون فيه تخيير  
كما تقدم ، فإن اقتضى شيئاً نظر : إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه  
وهو الترك فإنه الوجوب ، وإن اقتضى الوجوب ولم يمنع من الترك فهو  
الندب ، وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو  
الحرمة ، وإن اقتضى الترك لكن لا يمنع من الإتيان به فهو الإفكراهة ،  
وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة ،  
وهذا التقسيم يعلم منه الحدود ، فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع المنع من  
الترك ، وأمثلة الباقي لا تخفى ، وهو تقسيم محدد لا إيراد عليه ، لكن

تعبير المصنف بالوجوب ، والحرمة لا يستقيم ، بل الصواب الإيجاب ،  
والتحريم لأن الحكم الشرعي هو : ( خطاب الله تعالى ) كما تقدم ،  
والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحريم ، لا على الوجوب والحرمة ،  
لأنهما مصدر وجب وحرم ، والإيجاب والتحريم مصدران لاوجب  
وحرم - بتشديد الراء - فدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها  
عليها ، وليس مدلوله وجبت ، نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوبا .

## الواجب والفرض

قال : ( ويرسم الواجب بأنه : الذي يذم شرعا تاركة قصدا مطلقا ، ويرادفه الفرض ، وقالت الحنفية : الفرض مائتة بقطعي ، والواجب بظني ) .

أقول : المعرفات للماهية خمسة : الحدد التام ، والحدد الناقص ، والرسم التام ، والرسم الناقص ، وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه .  
فالحدد التام : وهو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الإنسان :  
لأنه الحيوان الناطق .

والحدد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا : الناطق ،  
والرسم التام : هو : التعريف بالجنس والخاصة كقولنا : الإنسان  
حيوان ضاحك ، أو كاتب ، فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه  
فيه غيره .

والرسم الناقص : كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان  
ضاحك .

والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا : البر هو القمح .

إذا علمت ذلك فالأحكام الخمسة لها حدود ورسوم ، فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه ، ثم شرع الآن في  
التعريف بالخواص فلذلك قال : ( ويرسم ) لكنه لا يرسم نفس الأحكام ،  
بل رسم الأفعال التي تعلقت بها هذه الأحكام ، فإن الفعل الذي يتعلق به  
الوجوب هو الواجب ، والذي يتعلق به الندب هو المندوب ، والذي يتعلق به

التحريم هو الحرام، والذي تعلقت به السكراةة هو المكروه، والذي تعلقت به الإباحة هو المباح، وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضى أبى بكر (١)، ولم يصرح فيه باختياره، نعم صرح بذلك فى المنتخب فقال: لأنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير مستعرفه .

فقوله: (الذى يذم) أى الفعل الذى يذم، فالفعل جلس الخمسة .

وقوله: (يذم) احتراز به عن المندوب، والمكروه، والمباح، لأنه لا ذم فيها قال فى المحصول تبعاً للغزالي فى المستصفى (٢): وهو خير من قولنا: يعاقب تاركه لجواز العفو، ومن قولنا: يتوعد بالعقاب على تركه، لأن الخلف فى خبره محال فيلزم أن لا يوجد للعفو، ومن قولنا: ما يخاف العقاب على تركه، لأن المشكوك فى وجوبه غير واجب مع وجود الخوف، والمراد بقولنا: (يذم تاركه) أن يرد فى كتاب الله تعالى، أو فى سنة رسوله، أو لإجماع الأمة ما يدل على أنه بجائز لو تركه لكان مستنقضا وملوماً، يث ينتهى الاستنقاص واللوم إلى حد يصلح لترتب العقاب .

وقوله: (شرعاً) قال فى المحصول: هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة .

وقوله: (تاركه) احتراز عن الحرام، فإنه يذم شرعاً فاعله .

وقوله: (قصداً) فيه تقريران موقوفان على مقدمة، وهى أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية، أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه، إذ

(١) هو: محمد بن الطيب بن محمد، القاضى أبى بكر الباقلانى، البصرى المالكي الأشعرى، الأصول المتكلم، توفى سنة ٤٠٣ هـ .

انظر: شذرات الذهب ١٦٨/٣، وفيات الأعيان ٤٠٠/٣، والمحصول

١٨٠١٧/١ .

(٢) انظر: المستصفى (١/٤٢)، والمحصول ١٨/١ .

لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضى أن كل واجب لابد من حصول الدم على تركه ، وحصول الدم على تركه موقوف على تركه : فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل .

إذا عرفت ذلك .

فأحد التقريرين : أنه إنما أتى بالقصد ، لأنه شرط لصدق هذه الحيثية ، إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم .

والثاني : أنه احتراز عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت ، فإن هذه الصلاة واجبة ، لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب الموسع ، وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها ، لأنه ما تركها قصداً ، فأما بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحد ، ويصير به جامعاً ، ولا ذكر له في المحصول ، والمفتخب ، ولا في التحصيل ، والحاصل .

وقوله : ( مطلقاً ) فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي : إن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة ، وقد يكون على العين كالصلوات الخمس ، وباعتبار المفعول قد يكون محيراً كخصال الكفارة ، وقد يكون محتملاً كالصلاة أيضاً ، وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة ، وقد يكون مضيقاً كالصوم ، فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً ، إذ الصلاة تجب بأول الوقت ، ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أنفاس الوقت ، ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت ، وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم فيه إذا أتى بغيره ، وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه ، لأن فرض الكفاية يتعلق بالجمع ، ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس ، فإنه

مذموم سواء وافقه غيره أم لا . إذا عرفت ذلك فتعود إلى ذكر  
التقريين .

أحدهما : أن قوله : ( مطلقاً ) عائد إلى الذم ، وذلك لأنه قد تلخص  
أن الذم على الواجب الموسع ، والواجب الخير ، والواجب على الكفاية  
من وجه دون وجه ، والذم على الواجب المضيق والمحتم ، والواجب على العين  
من كل وجه ، فلذلك قال : ( مطلقاً ) أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو  
من كلها ، فلو لم يذكر ذلك لقليل له : من ترك صلاة الجنائز مثلاً لإتيان  
غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم ، أو يقال له : الآتي بها آت  
بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم ، وأنت قد قلت : إن الواجب ما يذم تاركه ،  
فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض ، لأنه وإن كان لا يذم عليه من هذا  
الوجه فيذم عليه من وجه آخر ، وهو ما إذا تركه هو وغيره : وبه صار  
الحمد جامعاً للواجب الموسع ، والواجب الخير ، والواجب على الكفاية ،  
وعبر عنه الإمام في المحصول ، والمنتخب بقوله : على بعض الوجوه ،  
وتبعه صاحب التحصيل ، لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله : مطلقاً ،  
فتبعه المصنف ، وهو أحسن من عبارة الإمام (١) لأن القيود لا بد أن  
تخرج أضدادها ، فالتقييد ببعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم  
أن يخرج من الحد أكثر الواجبات ، وهى المضيق ، والمحتمة ، وفروض  
الآعيان لا جرم أن فى بعض النسخ «ولو على بعض الوجوه» بزيادة «ولو» .

الثانى : أن مطلقاً عائد إلى الترك ، والتقدير تركاً مطلقاً لا يدخل الخير ،  
والموسع ، وفرض الكفاية ، فإنه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم ، وإن  
صدق أنه ترك واجباً ، وكذلك الآتى به آت بالواجب مع أنه لو تركه  
لم يأثم ، وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره ، وهكذا

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٨ ، والتحصيل ١ / ١٧٢ ، ١٧٣ ) .

في الواجب المخير والموسع ، ودخل فيه أيضاً الواجب الممتنع ، والمضيق ، وفرض العين ، لأن كل ما ذم للشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره .

### هل الفرض والواجب مترادفان

قوله : ويرادفه للفرض ، أي الفرض والواجب عنده الظهور مترادفان .

وقالت الحنفية : إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والعنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس ، وإن ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ، ومثله بالوتر على قاعدتهم ، فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه ، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح .



رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

## الْمُنْدُوب

قال المصنف :

(والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه ، ويسمى سنة ، ونافلة) .  
أقول : المندوب في اللغة هو المدعو إليه ،  
قال الجوهري : يقال ندبه لأمر فانتدب له ، أى دعاه له فأجاب (١) ،  
قال الشاعر :

لا يسألون أخام حين يندبهم      للنايات على ما قال برهانا (٢)  
فسمى الفعل بذلك لدعاء الشرع إليه ، وأصله المندوب إليه ثم توسع  
فيه يحنف حرف الجر فاستكن الضمير ، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف .  
قوله : ( ما يمدح فاعله ) أى الفعل الذى يمدح فاعله ، فالفعل جنس ،  
وقوله : « يمدح » خرج به المباح ، فإنه لا يمدح فيه ولا يذم ، وقوله :  
« فاعله » خرج به الحرام والمكروه ، فإنه يمدح تاركه كما ، والمراد بالفعل  
هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول ، نفسانيا كان  
أو لسانيا فتدخل الأذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات وإلا  
يكون الحد غير جامع .

وقوله : « ولا يذم تاركه » خرج به الواجب ، فإن تاركه يذم ، فإن  
قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا

(١) انظر : الصحاح مادة « ندب » ، ( ١ / ٢٢٣ ) .

(٢) قائل هذا البيت : قريظ بن أنيف العبدي ، نسب له التبزي في شرح

ديوان الحماسة ( ١ / ٥ ) .

إلى إدخاله في حد الواجب كما تقدم، وكان ينبغي أن يقول مطلقا، وكذلك  
 أيضا خصال الكفارة، والواجب الموصع . قلنا : قوله : « ولا يذم » كاف لأنه  
 للعموم لكونه نكرة في سياق النفي ، إذ الأفعال كلها نكرات ، نعم يدخل  
 في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على  
 فعل المكلف وهو عناية في الحد ، ويسمى المندوب سنة وناغلة ، قال في  
 المحصول : ويسمى أيضا مستحبا ، وتطوعا ، ومرغبا فيه ، وإحسانا ومنهم  
 من يبدله بقوله : حسنا (١) .

## الحرام والمكروه والمباح

قال : . . . .

( والحرام : ما يذم شرعا فاعله ، والمكروه : ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله ، والمباح : ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ) .

أقول : المراد بقوله : « ما يذم » أى الفعل الذى يذم ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة .

وقوله : « يذم » ، احتراز به عن المكروه ، والمندوب ، والمباح ، فإنه لا ذم فيها .

وقوله : « شرعا » ، إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة .

وقوله : « فاعله » ، احتراز به عن الواجب فإنه يذم تاركه ، والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص ، والفاعل هو المصدر له ليقيم الغيبة والنميمة وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ، ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عنه من يقول به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الأمدى (١) ، وغيره ، فينبغى أن يقول : مطلقا كما قاله فى حد الواجب ، قال فى المحصول : ويسمى الحرام أيضا معصية ، وذنبا ، وقبيحا ، ومزجورا عنه ، ومتوعدا عليه ، أى من الشرع (٢) .

(١) انظر : الإحكام (١/٨٦) .

(٢) انظر : المحصول (١/١٩، ٢٠) .

قوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس  
للأحكام الخمسة .

وقوله : ( يمدح ) خرج به المباح ، فإنه لا يمدح فيه .

قوله : ( تاركه ) خرج به الواجب ، والمندوب ،

وقوله : ( ولا يذم فاعله ) خرج به الحرام .

وأما المباح فهو فى اللغة عبارة عن : الموسع فيه ، وفى الاصطلاح  
ما ذكره المصنف بقوله : وما ، أى فعل وهو جنس للخمسة .

وقوله : ( لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ) خرج به الأربعة ، فإن  
كلاً منها يتعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم ، فإن الواجب يتعلق بفعله  
المدح ، وبتركه الذم ، والحرام عكسه ، والمندوب يتعلق بفعله المدح ،  
ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه ، أى يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق  
بفعله الذم ، وهذه الألفاظ الأربعة التى ذكرها المصنف وهى الفعل ،  
والترك ، والمدح ، والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم ، لأنه لو قال :  
مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه ، فإن فعله لا يمدح  
فيه ، ولا ذم ، ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه  
المندوب ، ولو أنى بهما أيضاً ولكن حذف المدح فقال : مالا يتعلق بفعله  
وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب .

وأما الذم فإنه لو حذفه فقال : مالا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد  
عليه شيء ، ففى إذن زيادة فى الحد ، والحدود تصان عن الحشو والتطويل ،  
وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم الأفعال التى تتعلق بها الأحكام الشرعية  
وتقدم أن تلك الأفعال هى أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسمين من أفعال  
المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم ، والعاهى ليست من  
المباح مع أن الحد صادق عليها ، فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض

المصنف بقوله : « شرعا ، في رتبي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن الممدوح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك في المدح والذم عن المباح ، فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل ، والتحصيل . نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب (١) .

## التقسيم الثاني للحكم باعتبار متعلقه

قال البيضاوي : ( الثاني : منهي عنه شرعاً فقيح ، وإلا لحسن كالواجب ، والمندوب ، والمباح ، وفعل غير المكلف ، والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، وما له أن يفعله ، وربما قالوا : الواقع على صفة توجب الذم أو المدح ، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص ) .  
أقول : هذا القسم ليس داخلاً في المقسم ، لأن المقسم في قوله : « الفصل الثاني في تقسيمه » ، إنما هو الحكم ، والقبيح والحسن من الأفعال لا من الأحكام ، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركاً بين أقسامه وأعم منها ، وإن شئت قلت : لا بد أن يكون صادقا عليها ومغايراً لها ، لاجرم أن صاحب الحاصل قال : الفصل الثاني في تقسيم الأحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهي وغيره .

وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل : إن نهي الشارع عنه فهو للقبيح كالحرم والمكروه ، وإن لم ينه عنه فهو الحسن ، فتدرج فيه أفعال المكلفين كالواجب ، والمندوب ، والمباح ، وأفعال غيرهم كالسأى ،

(١) انظر التحصيل ( ١ / ١٧٢ ، ١٧٥ ) ، والمحصول ( ١ / ٢٠ ) .

والأصبي ، والثائم ، والبهائم ، وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ،  
 ومختصراته (١) ، وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من قبيح أو من  
 الحسن لكن إطلاقهم الهمى يقتضى إلحاقه بالقبيح ، ويؤيده أنهم لما عدوا  
 الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها ، وفي كلام المصنف نظر من وجهين :

أحدهما : أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو في متعلقات الحكم  
 الشرعي ، ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم ، وحينئذ فيكون  
 قد قسم أفعال المكلفين إلى : الحسن ، والقبيح ، ثم قسم الحسن إلى أشياء  
 منها أفعال غير المكلفين ، فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال  
 غير المكلفين وهو معلوم البطلان .

الثاني : أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح  
 أم لا ، فإن كان فلا حاجة إلى قوله : ( والمباح وفعل غير المكلف ) ، وإن  
 لم يكن عنده من المباح ، وهو الذي صرح به غيره ، فيكون الحد المتقدم  
 للمباح قائماً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم ، وفعل  
 غير المكلف يصدق عليه ذلك ، والاشكالان كلاهما واردان هنا على  
 الإمام وأتباعه .

### تعريف القبيح والحسن عند المعتزلة

قوله : ( والمعتزلة قالوا ) يعني أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو  
 الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله إذ كان عالماً بصفته من المفسدة  
 الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله كصدق  
 النافع ، وأما الحسن فهو : الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله ،  
 وإلى هذا أشار بقوله : ( وماله ) ، أي وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله  
 فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه ، فدخل في حد القبيح

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٢ - ٢٤ ) ، والتحصيل ( ١ / ١٧٥ ) .

الحرام فقط ، وفي حد الحسن الواجب ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح ،  
وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالمأجر  
عن الشيء ، والمهلج إليه ، فإنه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح ، وكذلك  
ما لم يعلم حاله كفعل السامى ، والثائم ، والبهائم .

قوله : ( وربما قالوا ) أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى في حد  
القيبح والحسن فقالوا : القبيح هو : ( الفعل الواقع على صفة توجب الذم ) ،  
والحسن هو : ( الفعل الواقع على صفة توجب المدح ) ، فدخل في حد  
القيبح الحرام فقط ، وفي حد الحسن الواجب ، والمندوب دون المكروه ،  
والمباح ، إذ لا مدح في فعلهما مع أنهما قد دخلا في حدهم الأول للحسن ،  
لأن القادر عليهما له أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً  
أخص منه بتفسيرهم أولاً ، وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب  
المدح فالقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل المكروه ،  
والمباح ، وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثاني .

### التقسيم الثالث للحكم الوضعي

قال المصنف : ( الثالث : قيل : الحكم إما صلب أو مصيب ، كجعل  
الزنا سبباً لإيجاب الجسد على الزانى ، فإن أريد بالسببية الإعلام لحق ،  
وتسميتها حكماً ببحث لفظي ، وإن أريد بها التأثير فباطل ، لأن الحادث  
لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقيبح  
وهو باطل ) .

أقول : هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة ، وهى كونه علة  
ومعاولاً ، واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الأصمغانى في شرح  
المحصول عن الأشاعرة ، وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل ، فإن عبارة :  
« قال الأصحاب ، ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره من يرى أن الأسباب

الشرعية مؤثرات يجعل الشارع وقال الإيجي (١) شارح الكتاب : إن هذا التقسيم للمعتزلة وأعله الأقرب ، فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على جد الحكم ، ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبتناه للمفعول فقال : « قيل : الحكم ، »

وحاصله أن طائفة قالوا : إن الحكم كما يرد بالافتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً ، وشرطاً ، ومانعاً ، ومثله بالزاني فقالوا : لله تعالى في الزاني حكام :

أحدهما : جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد ، وهذا حكم شرعي ، لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه ، بل بجعل الشرع فهو حكم مسببي .

والثاني : إيجاب الحد عليه ، وهو الحكم المسبب .

إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم ، فإنه قسم الحكم إلى سبب ، ومسبب ، والسبب هو نفس الزنا ، وقد صرح به هو حيث قال : « كجعل الزنا سبباً » فإن ذلك تصريح بشيئين أحدهما : أن الزنا سبب . والثاني : أن جماعه كذلك هو الله تعالى ، وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جمعه من الأحكام بل الذي يمكن جمعه منها ، وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجملي نفسه ، وصوابه أن يقول : إما سببي أو مسببي وقد صرح به صاحب الحاصل فقال : السببية من أحكام الشرع .

(١) هو : عبد الرحمن بن أحمد بن هبة الغفار ، أبو الفضل ، عضد الدين الإيجي ، من أهل د إيج ، بفارس ، عالم بالأصول والمعاني واللغة ، وفي الفضاء ، من كتبه ، شرح مختصر ابن الحاجب ، « شرح منهاج الوصول ، للبيضاوي ، توفي سنة ٧٥٦ هـ .

انظر : ( مفتاح السعادة ١ / ١٦٩ ، الدرر الكامنة ٢ / ٢٢٢ ، والأعلام ٤ / ٦٦ ) .



قوله : « فإن أريد بالسببية » أى يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلالاً ومعرفة أنه فهو حق لانزاع فيه ، فإنه يجوز أن يقول الشارع : متى رأيت إنساناً يزنى فاعلم أنى أوجب عليه الحد ، لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى ، لأنه مبنى على تفسير الحكم ، فن زاد فيه الوضع فقال : بالاقضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً ، ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده ، وقد تقدم إيضاحه فى حد الحكم .

قوله : ( وإن أريد التأثير ) أى وإن أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين : أحدهما أن الزنا حادث ، وإيجاب الحد قديم ، والحادث لا يؤثر فى القديم ، لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له .

الثانى : أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح ، وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح ، وهو باطل ، وفى الأول نظر من وجهين :

أحدهما : أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام .

الثانى : ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم (١) ، وهذا كما أجابنا عن قولهم : حلت المرأة بعد أن لم تكن ، بأن المراد حدث تعلق الحل ، والتعلق حادث ، فأثر الحادث فى أمر حادث .

(١) انظر : التحصيل ( ١ / ١٧٧ ، ١٧٨ ) .

## التقسيم الرابع للحكم

باعتبار متعلق الحكم الوضعي

قال البيضاوي : ( الرابع : الصحة استتباع الغاية ، وإبازاتها البطلان ،  
والفساد وغاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين ، وسقوط القضاء عند  
الفقهاء ، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني ،  
وأبو حنيفة حرم ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائيق باطلا ، وما شرع  
بأصله دون وصفه كالربا فاسدا ) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المتبعة في  
الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو  
الآثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا ، فإن ترتبت الغاية على  
الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحا ، فاستتباع الغاية هو : طلب الفعل  
لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده ، لأن السعي للطلب كاستعطى  
وكأنه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لترتب أثره عليه مجازا ، ولقائل  
أن يقول : البيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع  
وأبضا فالخلع الفاسد ، والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة  
والعتق مع أنهما غير صحيحين .

قوله : ( وإبازاتها البطلان والفساد ) يعني أن الفساد والبطلان لفظان  
مترادفان ومعناها كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بإزاء  
الصحة أي مقابلاتها ، يقال : جلس فلان بإزاء فلان وبجذاته ، أي  
مقابله . أشار إلى ذلك الجوهري في الصحاح (١) وهذا هو رأى الجمهور .

واعلم أن دعوى الترادف مطلقة عمومة ، فإن ذلك خاص ببعض

(١) انظر : الصحاح مادة دأزا ، ( ٦ / ٢٢٦٧ ) .

أبواب الفقه كالصلاة والبيع ، وأما الخلع فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية ، والكتابة ، والخلع وغيرها ، وقد ذكرت تصوير هذه المسائل ، وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطا في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك .

قوله : ( وغاية العبادة إلخ ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية .

وهي في المعاملات عبارة عن : ترتب آثارها عليها ، قاله في المحصول (١) ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار إليه في أول الكتاب حيث قال : والمضى بالصحة لإباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة ، وأما الغاية في العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون : موافقة الأمر ، وقال الفقهاء : سقوط القضاء .

### ثمرة الخلاف

وفائدة الخلاف تظاهر فيمن صلى على ظن الطهارة ، أى وتبين له أنه محدث ، فإن صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر ، إذ الشخص مأمور بأن يصلّى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة ، وفائدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء ، فإن قيل : إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه ، وليس كلامكم فيه ، وإن تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضا كما قاله في المحصول (٢) فما وجه الخلاف ؟ قلنا : الخلاف في إطلاق الاسم ، ومن نبه عليه القرأني (٣) ،

---

(١) انظر : المحصول ( ٢٦ / ١ ) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٧٦ .

ويخرج على الخلاف صلاة فائده الطهورين إذا أمرناه بهما ، وفي تسميتها  
 صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعي حكاها الإمام في النهاية ، والمتولى (١)  
 في كتاب الإيمان من التهمة ، وبني عليهما لو حلف لا يصل لكن تفسير  
 الفقهاء مقتضى بصلاة المتيهم في الحضر لعدم الماء ، والمتيهم لشدة البرد ،  
 وواضع الجبائر على غير طهر ، وعلى غير ذلك فإنها صحيحة مع وجوب  
 القضاء ، وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها .

قال : ( وأبو حنيفة سمي الخ ) يعني أن الحنيفة فرقوا بين الفاسد  
 والباطل ، فقالوا : إن الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاحيق  
 وهو ما في بطون الأمهات فإن يبيع الحمل وحده غير مشروع البتة ، وليس  
 امتناعه لأمر عارض ، والفساد ما كان أصله مشروعاً ، ولكن امتنع  
 لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين ، فإن الدرهم قابلة للبيع وإنما  
 امتنع لاشتغال أحد الجانبين على الزيادة ، وقائمة هذا التفصيل عندهم : أن  
 المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل .

﴿ فائدة ﴾ :

قال الجوهري : الملاحيق ما في بطون الأمهات ، الواحدة ملفوحة من  
 قوهم : لقحت - بضم اللام - كالمجنون من جن (٢) .

(١) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، أبو سعيد ، المعروف بالمتولى ،  
 فقيه مناظر ، عالم بالأصول والفروع ، من مؤلفاته دتمة الإبانة ، في فقه الشافعية  
 ولم يكمله ، توفي سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٢٧٧ ، الأعلام للزركلي ٣ / ٣٢٣) .

(٢) انظر : الصحاح مادة دلقح ، ( ١ / ٤٠١ ) والنهي عن بيع الملاحيق  
 رواه مالك في الموطأ - كتاب البيوع ، باب : ما لا يجوز من بيع الحيوان ، عن  
 الزهري عن سعيد مرسل .

قال الدارقطني : تابعه معمر ووصله عمر بن قيس عن الزهري ، والصحيح  
 قول مالك .

==

## الاجزاء

قال المصنف : ( والاجزاء هو الأداء الكافي لسقوط النعيب به ،  
وقيل : سقوط القضاء . ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب  
فسكيف سقط ، وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به ، والعلة غير المعلول ،  
وإنما يوصف به وبعده ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ،  
ورد الوديعه ) .

أقول : معنى الاجزاء وعده قريب من معنى الصحة والبطالان كما  
قال في المحصول (١) ، فلذلك استغنى المصنف عن إفرادهما بتقسيم ،  
وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطالان .

### الفرق بين الاجزاء والصحة

هناك فرق بين الاجزاء والصحة ، وهو أن الصحة أعم ، لأنها تكون  
صفة للعبادات والمعاملات ، وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات ،  
فقوله : الأداء أى الإتيان من قولهم : أدبت الدين أى آتيته ومنه قوله  
تعالى : ( فليؤد الذى أؤتمن أمانته ) (٢) فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه ،  
والقضاء ، والإعادة فرضا كان أو نفلا ، وادعى بعض الشارحين أن  
القضاء ، والإعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو  
الأداء المصطلح عليه وهو غلط ، وقد صرح فى المحصول بلفظ الإتيان

= كما روى من طرق أخرى عند الطبرانى فى الكبير ، والبرز فى المسند ،  
وعن ابن عمر عند عبد الرزاق بإسناد قوى .

- انظر : ( تلخيص الحبير لابن حجر حديث رقم ( ١١٤٦ ) ٣ / ١٢ .  
والمصنف كتاب البيوع ، باب : بيع الحيوان بالحيوان حديث ١٤١٣٨ .  
(١) انظر : المحصول ( ٢٦ / ١ ) .  
(٢) سورة البقرة من الآية ٢٨٣ .

عوضاً عن لفظ الأداء (١)، فدل على ما قلناه، لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل .

وقوله : (الكافي لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتقتضى عنه الموانع ، واحترز به عما ليس كذلك ، وقال في التحصيل : إجزاء الفعل هو أن يكنى الإتيان به في سقوط التعبد به (٢) ، فجعل الإجزاء هو الاكتفاء بالمأني لا الإتيان بما يكنى ، وهو الصواب ، لأن الاكتفاء هو مدلول الإجزاء . قال الجوهري في الصحاح : وأجزأت الشيء كفأني (٣) .

قوله : (وقيل : سقوط القضاء) يعنى أن الفقهاء قالوا : الإجزاء هو سقوط القضاء ، وقد سبق نقله في الصحة عنهم ، والصواب على هذا القول التعبير بالإسقاط لا بالسقوط ، وهى عبارة الحاصل ، وابن الحاجب (٤) ، ثم شرع المصنف فى إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله فى الكلام على حد الصحة ، أحدهما : وهو الذى أشار إليه بقوله : (ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب) ونقيره من وجهين :

الأول : وعليه اقتصر فى المحصول (٥) ، والحاصل ، والتحصيل (٦) ، وغيرهما : أن القضاء إنما يجب بأمر جديد ، فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها ، فإنها توصف بالاجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له ، وهو الأمر الجديد ، وإذا لم يجب لا يقال سقط ، لأن السقوط فرع عن الثبوت ،

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٦) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ١٧٨) .

(٣) انظر : الصحاح مادة «كف» ، (٦ / ٣٤٧٥) .

(٤) انظر : شرح العضد (٢ / ٧) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ٢٧) .

(٦) انظر : التحصيل (١ / ١٧٨) .

التقرير الثاني : أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الإيمان بالفعل ، فإذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه فقد وجد الأجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له ، وهو خروج الوقت ، وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط ، لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته .

قوله : ( وبأنكم تعملون سقوط القضاء به ) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الأجزاء بسقوط القضاء وتقريره : أنكم أيها الفقهاء تعملون سقوط القضاء بالأجزاء فتقولون : هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ . والعلة غير المعلول ، فيكون الأجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من كونه علة أى لا يصح التعريف به ، لأن هذا التعريف رمعى ، والرسم يكون باللازم المعاهية ، واللازم غير الملزوم . واعلم أن الإمام في المحصول ، والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف ، فقال : ولأننا نعلم وجوب القضاء بعدم الأجزاء ، والعلة غير المعلول ، فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الأجزاء ، وتبعه على ذلك في التحصيل (١) ، وما قاله المصنف أولى ، لأن دعوى الفقهاء اتحاد الأجزاء ، وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الأجزاء فثبتت المغايرة في غير موضع دعوى الاتحاد . . . لكن المقصود أيضاً يحصل ، لأن دعوى اتحاد الأجزاء ، وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الأجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الأجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى ، وهو اتحاد الأجزاء وعدم القضاء . فإن قلت : لم عدل المصنف عن قول الإمام : لأننا نعلم إلى قوله ، لأنكم تعملون . قلنا : لمعنى لطيف وهو أنه لو قال : لأننا نعلم سقوط القضاء

(١) راجع : المحصول ( ٢٦ / ١ ) والتحصيل ( ١٧٨ / ١ ) .

بالإجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعي  
ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لانتزاعهم إطلاق هذه العبارة ،  
وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الإجزاء ،  
ولا شك في أنه متى اتفنى الإجزاء وجب القضاء وهذا هو الصعب في ارتكاب  
الإمام التكلف في إبطال الدعوى باللازم ، وقد وقع صاحب الحاصل في  
هذا الاعتراض فقال : لأننا نعمل سقوط القضاء بالإجزاء ، وكأنه استشعر  
أنه على غير محل النزاع فأتى به مطلقاً ، فوقع في اعتراض آخر ، والمصنف  
سلم من الاعتراضين ، فإنه أبطال الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام ،  
وأسنده إلى الفقهاء ، فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل ، وهذا  
من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وصتره  
إن شاء الله تعالى .

#### ما يوصف بالإجزاء وما لا يوصف

قوله : ( وإنما يوصف به وبعدمه ) يعنى أن الذى يوصف بالإجزاء  
وعدم الإجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : معتد  
به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالإجزاء ، والآخر : غير  
معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الإجزاء كالصلاة ، والصوم ،  
والحج . فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالإجزاء وعدمه  
كمعرفة الله تعالى ، فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام ، وإن لم يعرفه فلا يقال :  
عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف ، وكذلك أيضاً رد الوديعة  
لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا ، فإن ردها فلا كلام وإلا فلا رد  
أبته هكذا قال الإمام في المحصول ، وتبعه عليه صاحب التحصيل (١) ،  
ثم المصنف ، وفى المعرفة صحيح ، وأما رد الوديعة فلا ، لأن المودع  
إذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزئ الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجر

(١) انظر : المراجع السابقة .



عليه فتأخض أن رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين ، فالصواب حذفه  
كما حذفه صاحب المحاصل .

## التقسيم الخامس

الحكم باعتبار الوقت إلى أداء وإعادة وقضاء

قال البيضاوي : ( الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق  
بأداء مختل فأداء ، وإلا إعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها  
فقضاء وجب أدائه كالظهور المتروكة قصدا ، أو لم يجب وأمكن كصوم  
المسافر ، والمريض ، أو امتنع عقلا كصلاة النائم ، أو شرعا كصوم  
الحائض ) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضرِب للعبادة .  
وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أي مضبوط بنفسه  
محدود الطرفين أم لا ، فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء  
ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتمحية ، وسجود التلاوة ، وإنكار المنكر ،  
وامتنال الأمر إذا قلنا أنه على الفور ، أو لم يكن كالصلاة المطلقة ، والأذكار ،  
وقد توصف بالإعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها  
ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم ، وإن كان لها وقت معين ،  
فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده ، فإن وقعت قبل وقتها حيث  
جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كإخراج زكاة الفطر .

وإن وقعت في وقتها ، فإن لم تسبق بأداء مختل أي بإتيان مثله على نوع  
من الخلق فهو الأداء ، فأراد المصنف بالأداء المذكور أولا معناه اللغوي ،  
وبالأداء الثاني معناه الاصطلاحي ، ويرد على المصنف قضاء الصوم ، فإن  
الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين الفوات إلى  
رمضان السنة الثانية ، فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق

عليه فيلبي أن يزيد أولاً فيقول في وقتها المعين أولاً ، وحينئذ فلا يرد الاعتراض ، لأن هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول ، وأيضاً فإنه إذا أوقع ركعة في الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض ،

وقوله : « وإلا . . . » أي وإن سبقت بالأداء المختل فهو الإعادة كالصلاة المأمور بها ، والحج المأمور به بعد الإتيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً .

فإن قيل : إذا أفسد الحج بالجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يهرم به إحراماً صحيحاً ، فأما إذا أحرم به ، فإنه يتعقب عليه ولا يجوز الخروج منه ولا تأخير به إلى عام آخر ، ويلزم من ذلك فوات وقت الإحرام به ، فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منقذ . وقد سلموا هذا المسلك أيضاً بهينه في الصلاة فقالوا : إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الإحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج . نص على ذلك القاضي الحصين (١) في تعليقه ، والمتولى في التتمة والرويان (٢) في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية .

(١) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو علي القاضي . أحد أعلام المذهب الشافعي ، قال عنه الرافعي : وكان يقال له : جبر الأمة ، توفي في المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

انظر : طبقات الشافعية للسبكي ( ٤ / ٣٥٦ ) وفيات الأعيان ( ١ / ٤٠٠ ) .  
(٢) هو : عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد ، أبو المحاسن الرويان ، أحد أئمة المذهب الشافعي كان يلقب بفخر الإسلام . من مؤلفاته : البحر ، وهو ملخص « الحاوي » للهاوردي . قتله الملاحدة حمداً سنة ٥٠٢ هـ .

انظر : طبقات الشافعية ( ٧ / ١٩٧ ) شذرات الذهب ( ٤ / ٤ ) .

قوله : ( وإن وقعت بعده ) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً ووجد فيه أى فى الوقت ( سبب وجوبها ) فإنها تكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فخرج عنه وليه ، فإنه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعصر ، وقد يكون بغيره كما سيأتى .

قوله : ( ووجد فيه سبب وجوبها ) مردود من وجهين .

أحدهما : أن الفرائض تقضى على مذهبه مع أنه أخرجوا بالاشتراط سبب الوجوب ، وبدل عليه أيضاً أنها توصف بالآداء والإعادة كما اقتضاه كلامه ، فإنه قسم العبادة وهى أهم من الفرض والفعل ، ولم يعمم العبادة بقييد وجوبها ، ويرد عليه صلاة الصبح بعد وقتها ، فإنه مأمور بالقضاء .

الثانى : أن دخول الوقت هو السبب فى الوجوب وقد ذكره عند قوله : والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضي الوقت ، فإن كان مراده أن لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد ، لأنه سيصرح بعد هذا بقبله بعكسه ، وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال : وإن أدبت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الآداء ، والمحصول ، والحاصل سلمان من هذا الاعتراض ، وذلك لأن الإمام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ، ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك : وهما بحثان فذكر الأول ، ثم قال : الثانى : أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الآداء مع أنه لم يوجد الآداء ، ثم تارة يجب الآداء ، وتارة يمتنع عقلاً ، وتارة شرعاً إلى آخر ما قال ، فذكر أولاً إن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته ، وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداً على من قال : إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى

إلى الأول حالة الاختصار ، وعطفه عليه ، وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد في المسألة ، وهو غلط بلا شك ، نعم كلام الإمام يوم أن النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه ، فإنه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالآداء ، والقضاء ، والإعادة ، ولم يخصها بالواجب ثم قال : فالواجب إذا أدى في وقته سمي آداء إلى آخر ما قال ، فعلنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط (١) .

## أقسام القضاء

قوله : ( وجب آداؤه إلخ ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون آداؤه واجباً كالظاهر المقروكة قصداً بلا عذر .

وتارة لا يجب آداؤه ولكنه كان ممكناً كصوم المسافرين ، والمريض . وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً إما من جهة العقل كصلاة النائم ، والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره ، لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلاً مع النفلة عنها ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما من جهة الشرع كصوم الحائض ، فإن المانع من صحة صومها هو للشرع لا العقل .

## فرع

قال المصنف : ( ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ، فقضاء عند القاضي أبي بكر ، آداء عند الحجة ، إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه ) .

يعنى إذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً ، وحرم عليه التأخير اعتباراً بظنه ، وصورة ذلك أن

(١) انظر : المحصول (٢٧/١) والتحصيل (١٧٩/١) .

يطلب أولياء الدم مثلاً باستيفاء القود من الجاني ، فيحضره الإمام أو نائبه ، ويحضر الجلاذ ويأمر بقتله .

ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر ، فإن الوقت يتضيّق عليها ، نص عليه إمام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة ، إذا تقرر ذلك فإن عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر ، لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً ، وأداءه عند حجة الإسلام الغزالي ، لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع ، وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به .

## التقسيم السادس للحكم

### الرخصة والعزيمة

قال البيضاوي : ( السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجباً ، ومنذوباً ، ومباحاً ، وإلا فعزيمة ) .

أقول : هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله : أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة .

فالرخصة في اللغة : التيسير والتسهيل . قال الجوهرى : الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر ، وهى بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الخاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قال الأمدى (١) .

(١) انظر : الصحاح مادة رخص ، (٣/١٠٤) والإحكام للامدى ١/١٠١ .

(٦ - الأسنوى - ج ١)

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو : الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر ، فالحكم : جنس ، وقوله : الثابت إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض ، ففيه عليه بقوله : الثابت ، لأنه لو لم يكن لدليل لم يمكن ثابتاً بل الثابت غيره . قوله : ( على خلاف الدليل ) احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى رخصة ، لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية ، وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخص بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر ، وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماع بعذر المطر والمرض ونحوهما ، فإنه رخصة بلا نزاع وكالإبراد عند من يقول أنه رخصة ، وبهذا يعلم أن قول الأمدى ، وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع (١) .

وقوله : ( لعذر ) يعني المشقة ، والحاجة ، واحتراز به عن شيئين : أحدهما : الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له ، الثاني : التكاليف كلها ، فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكاليف .

فإن قيل : الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحسد منطبق عليه . قلنا : لأنسلم ، فإن تسمية المنسوخ دليلاً إنما هو على سبيل المجاز .

### أقسام الرخصة

قوله : ( كحل للمضطر إلخ ) يعني أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ، ومندوبة ، ومباحة .

(١) راجع : شرح العضد ( ٧ / ٢ ) .

فالواجبة أكل الميتة المضطر على الصحيح المشهور في مذهبتنا .  
وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف ، وهو بلوغه ثلاثة  
أيام فصاعداً .

وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر ، فقوله : ( واجباً ،  
ومندوباً ، ومباحاً ) من باب اللف والنشر ، فالأول للأول والثاني للثاني ،  
والثالث للثالث ، وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً ، وتمثيل المباح  
بالفطر لا يستقيم ، لأنه إن تضرو بالصوم فالفطر أفضل ، وإن لم تضرو  
فالصوم أفضل ، فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه ، وذلك هو  
حقيقة المباح ، فإن قيل : مراده المباح في تفسير الأقدمين ، وهو جواز  
الفعل للشامل للواجب ، والمندوب ، والمكروه والمباح المصطلح عليه ،  
ومن ذلك قوله ﷺ : « أبغض المباح إلى الله الطلاق » (١) . قلنا : لو أراد  
ذلك لما جعله قسمياً للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ، ففعله ذلك دليل  
على إرادة المستوى الطرفين ، وقد يقال : مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً  
وهو غير الواجب ، والمندوب ، ولكنه أيضاً خلاف المصطلح ، والصواب  
تمثيله بالسلم ، والعرايا ، والإجارة ، والمساقاة ، وشبه ذلك من العقود فإنها  
رخصة بلا نزاع ، لأن السلم ، والإجارة عقدان على معدوم مجهول ، والعرايا  
بيع الرطب بالتمر ، فجوزت للحاجة إليها ، وقد ثبت التصريح بذلك في  
الحديث الصحيح فقال : « وأرخص في العرايا » (٢) مع كونها رخصة ،  
فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد ، فيقال : حكم

(١) أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر ، كتاب الطلاق ، باب في كراهية  
الطلاق ( ٢١٧٨ ) وابن ماجه : كتاب الطلاق ، باب : جدثنا سويد بن سعيد  
( ٢٠١٦ ) .

(٢) حديث صحيح أخرجه البخاري كتاب البيوع ، باب تفسير العرايا ( ٢١٩٢ )  
من حديث زيد بن ثابت ، ومسلم ، كتاب البيوع ، باب ، تحريم بيع الرطب  
بالتمر إلا العرايا . وأحمد في مسنده ( ١٨١ / ٥ ، ١٨٨ ) .

ثابت على خلاف الدليل اعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون، منهم ابن الرفعة (١) في الكفاية ، والنووي (٢) في شرح المذهب ، ولا نعلم فيه خلافا .

## العزيمة

قوله : ( وإلا فعزيمة ) أى وإن ثبت الحكم لكن لأعلى خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة ، فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت ، لأعلى خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب ، أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف الشرعية .

وأما في اللغة فهي : القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشيء . قال الجوهري : عزمت على كذا عزيمة وعزما - بالضم - وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه ، قال الله تعالى : ( فتسى ولم نجد له عزما ) (٣) أى جزما ، وههنا بجنان :

أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافي في كتبه أيضاً مثله (٤) وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل ، ومنهم الأمدى (٥) وابن الحاجب (٦) وأما الإمام

(١) هو : أحمد بن محمد بن علي بن مرتقع الانصارى الشافعى ، المعروف بابن الرفعة إمام زمانه من مؤلفاته والكفاية ، في شرح والتبني ، توفي سنة ٥٧١ هـ .  
( طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩ / ٢٤ ) .

(٢) هو : يحيى بن شرف بن مري النوى الشافعى ، شيخ الإسلام ، شيخ المتأخرين ، جامع شتات العلوم ، توفي سنة ٦٧٦ هـ ، ( شذرات الذهب ٥ / ٣٥٤ ) .  
(٣) سورة طه الآية ١١٥ . (٤) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٨٥ .  
(٥) انظر : الإحكام ( ١ / ١٠١ ) .  
(٦) راجع : شرح العضد ( ٢ / ٧ ) .



فقال في المحصول : الفعل الذى يجوز المكلف الإنيان به إما أن يكون  
عزيمة أو رخصة (١) ، هذا لفظه بحروقه ، وذكر في المنتخب أيضاً مثله ،  
فإنه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة ، وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو  
ما يجوز فعله واجباً كان أو غيره ، وكلام التحصيل أيضاً قريب منه (٢) ،  
ونقل القرائى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الإقدام على الفعل مع  
قيام المانع ، والعزيمة بجواز الإقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول ،  
فإنه إنما فسرهما بالفعل .

للبحث الثانى : أن حشد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه الأحكام  
الخنس ، والإمام غفر الدين فى المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ماعدا  
المحرم ، فإنه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم ، والقرائى خصها  
بالواجب ، والمندوب لا غير فقال فى حدها : طلب الفعل الذى لم يشتر فيه  
مانع شرعى ، قال : ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم ، فإن العزم هو  
الطلب المؤكد فيه ، ومنهم من خصها بالواجب فقط ، وبه جزم الغزالى فى  
المستصفى (٣) ، والأعدى فى الإحكام ، ومنتهى السؤل ، وابن الحاجب فى  
المختصر الكبير ، ولم يصرح بشئ فى المختصر الصغير فقالوا : العزيمة ما لزم  
العباد بإيجاب الله تعالى ، وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى على الندو ،  
ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد .

(١) راجع : المحصول ( ١ / ٢٨ ، ٢٩ ) .

(٢) انظر : التحصيل ( ١ / ١٧٩ ) .

(٣) انظر : المستصفى ( ١ / ٦٣ ) .

رَفَعُ

## الفصل الثالث

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس في أحكام الحكم

وفيه مسائل

المسألة الأولى

الواجب المعين والتخيير

قال البيضاوي : ( الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل ، الأولى :  
الوجوب قد يتعلق بمعين ، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كتحصيل  
الكفارة ، ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب  
على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف  
في المعنى . وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس . ورد بأن  
التعيين يحيل ترك ذلك الواحد ، والتخيير يجوز ، وثبت اتفاقا في الكفارة  
فانتفى الأول . قيل : يحتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يختاره أو  
يسقط بفعل غيره ، واجيب عن الأول : بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه ،  
وهو خلاف النص ، والإجماع ، وعن الثاني : بأن الوجوب محقق قبل  
اختياره ، وعن الثالث : بأن الآتي بآيات بالواجب إجماعا ) .

أقول : عقد المصنف هذا الفصل لأحكام الحكم الشرعي وجمله  
مشتملا على سبع مسائل ، والإمام نضر الدين ذكر ذلك في الأوامر  
والنواهي ، وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع في الأحكام كما  
ذكره المصنف ، وأما الثلاثة الأولى فجعلها في أقسامه لا في أحكامه ،  
فقال : النظر الأول في الوجوب .

والببحث إما في أقسامه ، أو أحكامه ، أما أقسامه فاعلم أنه بحسب  
 المأمور به ينقسم إلى : معين ، ونخير ، وبحسب وقته إلى : مضيق ، وموسع ،  
 وبحسب المأمور به إلى واجب على التعيين ، وواجب على الكفاية (١) .  
 هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٢) ، والمصنف  
 جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجديد ، ثم إنه أطلق الحكم ، وإنما هي  
 أقسام للوجوب خاصة .

### المسألة الأولى

في انقسام المأمور به إلى معين ونخير

اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة ، والحج ، وغير ذلك ،  
 ويسمى واجباً معيناً ، وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ،  
 ويسمى واجباً نخبياً ، ثم هذا على قسمين : فقسم يجوز الجمع بين تلك  
 الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة ، فإن الوجوب  
 يتعلق بواحد من الإطعام ، والسكوة ، والعق ، ومع ذلك يجوز إخراج  
 الجميع .

وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة كما إذا مات الإمام  
 الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة ، أى اجتمعت فيهم الشروط ،  
 فإنه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ، ولا يجوز نصب  
 زيادة عليه .

وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى ، ولا يتصور التكليف  
 بواحد مبهم من أمور مبهمة ، لأنه تكليف بما لا يعلمه الشخص ، وكون  
 الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في المحصول (٣) ،

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٧٣ ) .

(٢) انظر : التحصيل ( ١ / ٣٠٢ ) .

(٣) انظر : المحصول ( ١ / ٢٧٤ ) .

والمنتخب عن الفقهاء فقط ، ولا ينقل عن الأصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم ، بل ظاهراً كلامه المخالفة ، لأنه أبطل ما استدلوا به ، وكذلك فعل صاحب الخصال والتحصيل (١) . نعم نقوله الآمدى عن الفقهاء ، والأشاعرة وأرتضاء (٢) ، واختاره أيضاً ابن الحاجب (٣) . ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها ، حينئذ فلا تعدد فيه ، وإنما التعدد في محاله ، فإن المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة ، وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير ، وإنما التخيير في الخصوصيات ، وهى خصوص الإطعام مثلاً أو الكسوة أو الإعناق ، فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه ، والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه .

واعلم أن المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب :

أحدها : ما تقدم وهو أن التكليف يتعلق بواحد منهم .

والثانى : ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير ، قالوا : والمراد من قولنا : إن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينهما ، وهذا بعينه هو قول الفقهاء ، ولا خلاف فى المعنى ، وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد عليهم ، فإن قيل : بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والمقاب عليه ، قلنا : لا ، فإن الآمدى نقل عنهم فى الإحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (٤) .

(١) انظر : التحصيل ( ١ / ٣٠٢ ، ٣٠٣ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ١ / ٧٦ - ٧٩ ) .

(٣) انظر شرح المصنف ( ١ / ٢٣٦ ) .

(٤) راجع : الإحكام ( ١ / ٧٦ ، ٧٩ ) .

واعلم أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به ، لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتراكه عليه ، وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتراكه عليه ، نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه ،

المذهب الثالث : أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا ، وهذا القول يسمى قول التراجم ، لأن الأشاعة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعة كما قال في المحصول (١) . ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله : « وقيل » وهذا المذهب باطل لأن التكليف بعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالحال ، وأبطله المصنف بأن مقتضى التعمين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره ، والجمع بينهما متناقض . فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر ، والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذي هو التعمين .

قوله : ( قيل : يحتمل إلخ ) أى اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما عينه له .

الثاني : أنه يحتمل أن الله تعالى بعين ما يختاره العبد للوجوب .

الثالث : أنا لانسلم أيضاً التعمين يحيل ترك ذلك الواحد المعين ، فإن الواجب المعين قد يسقط بفعله غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين المسجدتين بجلسة الاستراحة ، وغسل الرجل بمسح الخف ، والشاة الواجبة في خمس من الإبل بإخراج البعير وشبه ذلك ، وأجاب المصنف عن الأول : بأنه

---

(١) راجع : المحصول ( ٢٧٤ / ١ ) .

لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الحصول ، فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار ، ولكن التفات بين المكلفين في ذلك باطل بالنص ، والإجماع ، أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الحصول مجزئة لسكل مكلف ، وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين في ذلك سواء وأن الذي أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقفت واجبة .

وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره : بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعاً ، مع أن الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً ، لأن الفرع أن التعيين متوقف على اختياره ، وقد فرضنا أن لا اختيار .

وأجاب عن الثالث : بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً : والمآل به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله ، لسكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتي بأي واحدة شاء من هذه الحصول آت بالواجب إجماعاً .

## دليل القائل

بأن الواجب واحد معين

قال البيضاوي : ( قيل : إن أتى بالسكل معاً فلا متثال إما بالسكل ، فالسكل واجب واحد ، فمجمع مؤثرات على أو واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد . أو بواحد معين وهو المطلوب ، وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس السكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والمقاب على الترك ، فإذا الواجب واحد معين ) .

أقول : استدلل الذاهب إلى أن الواجب واحد معين بأوصاف تدل على أن الواجب واحد معين .

أحدهما : أن فعل الواجب له صفات وهي إسقاط الفرض ، وكونه واجباً ، واستحقاق ثواب الواجب ، وتركه أيضاً له خاصة وهي استحسان المقاب ، وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ، ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب ، فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتنال فقال : إذا أتى المكلف بالتحصيل جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممثلاً ، وهذا الامتنال لا يجاز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل ، على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في إسقاط الواجب ، وكل واحد جزء من أجزاء العلة ، وهو المسمى بالكل المجموع ، لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ، ولا يجاز أن يكون معللاً بكل واحد ، وهو المسمى بالكل التفصيلي ، لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الإعتاق ، والصيام ، والإطعام على أثر واحد وهو الامتنال ، وذلك محال ، لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا ، فيستغنى بكل منهما عن الآخر ، ويفتقر لكل منهما بدلاً عن الآخر ، فيسكون محتاجاً إليهما معاً ، وغنياً عنهما معاً ، ولا يجاز أن يكون الامتنال معللاً بواحد غير معين ، لأنه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه معين لا إبهام البتة في الوجود الخارجي ، إنما الإبهام في الذهن فقط ، فإذا اتفق ذلك كله تعين أن الامتنال حصل بواحد معين عند الله تعالى ، مبهم عندنا وهو المطلوب .

قوله : ( وأيضاً الوجوب معين إلخ ) هذا هو الدليل الثاني على أن الواجب واحد معين ، وهو الوصف الثاني من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الفرعي متعلق بفعل المكلف ، والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة ، وهو معنى من المعاني فيستدعى محلاً معيناً يتعلق به ، ويوصف المحل بأنه واجب ، لأن غير المعين لا يناسب المعين

ولا وجود له أيضاً في نفسه ، فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف  
المعدوم بالصفة الثبوتية ، فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون  
المعين هو السكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً معيناً  
وهو المطلوب .

التقرير الثاني : أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص ،  
والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعي فعلاً معيناً يسقط  
به ، ويبقى ما قلناه بعينه إلخ .

قوله : ( وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك ) هذا هو الوصف  
الثالث ، والرابع من الأوصاف المتقدمة الواجب الدالة على أن الواجب  
واحد معين ، وتقريره أنه إذا أتى بالسكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب ،  
وذلك لا جائز أن يكون على السكل ولا على كل واحد ، ولا على واحد  
لا بعينه وكذلك إذا ترك السكل لا جائز أن يعاقب على السكل ولا على كل  
واحد ، ولا على واحد بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين ، فثبت بهذه الأدلة  
الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا .

واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على السكل إذا أتى بذلك معاً ، إنما الكلام  
في ثواب الواجب كما نص عليه في المحصول (١) ، والحاصل ، وغيرهما إطلاق  
المصنف ليس بجيد ، وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة  
قاله إمام الحرمين ، وغيره وأوردوا فيه حديثاً .

### الرد على المذهب المتقدم

قال المصنف : ( وأجيب عن الأول بأن : الامتنال بكل واحد ،  
وتلك معارف ، وعن الثاني بأنه : يستدعي أحدها لا بعينه ، كالمطلوب

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٧٥ ) .



المعين يستدعى حلة من غير تعيين ، وعن الأخيرين بأنه : يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها .

أقول : شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين ، فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ، ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين ، فقال : نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات ، واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعلم المعروف للصانع سبحانه وتعالى .

قوله : ( وعن الثاني ) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم : إن الوجوب معين فيستدعى معينا ، أننا لا نسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه ، وإن كان لا يقع إلا في معين ، وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجهه ، وهو أنه أحد هذه الثلاثة ، وذلك كالمعلوم للمعين مثل الحدث ، فإنه يستدعى حلة من غير تعيين وهو إما البول أو اللبس أو غير ذلك .

قوله : ( وعن الأخيرين ) أى وأجيب عن الأخيرين ، وهما الثواب والعقاب بأنه : إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها ، والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قاله ابن التلمساني (١) في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول : لا يخلو

---

(١) هو : أبو عبد الله : محمد بن أحمد بن علي بن يحيى ، الشريف الحسني التلمساني ، نسبة إلى قرية من أعمال تلسان ، ولد بهاسنة ٧١٠ هـ . كان عالماً =

لما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية ، فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلاً على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى إن تفاوت ، لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك ، بإضافة غيره إليه لانتقصه ، وإن تساوت فإلى أحدها ، وإن ترك الجميع عوقب على أقلها ، لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ .

## تذنيب

قال المصنف : ( الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكمل المذكي ، والميئة ، أو يباح كالوضوء ، والتيمم ، أو يسن ككفارة الصوم ) .

أقول : هذا الفرع شبيه بالواجب المخير من حيث أن الحكم فيه يتعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب ، فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب ، وهو بالذال المعجمة قال الجوهري : ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب ، وحكى الجوهري أيضاً أنه يقال : ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع (١) ، فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً من الأول ، وعلى هذا ، فلا كلام ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعلّياً إلى اثنين كعرف وغيره ، والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الأصل أى اتبعه إياه ، والإمام ، وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع . وحاصل ذلك أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحيفئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكمل المذكي ، والميئة وهذا واضح ،

---

== بارعاً في الفقه المالكي وأصوله ، والحديث وعلومه ، من مؤلفاته : « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » توفي سنة ٧٧١ هـ . انظر : (نيل الابتهاج بهامش الديباج ص ٢٥٥ ، الأعلام للزركلي ( ٦ / ٢٢٤ ) .  
(١) انظر الصحاح مادة « ذنب » ، ( ١ / ١٢٨ ) .

وقسم يباح الجمع كالوضوء ، والتيمم ، فإن التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً .

وقسم بمن ككفارة المجامع في رمضان ، فإنه يجب عليه إعتاق رقبة ، فإن عجز فصيام شهرين ، فإن عجز فأطعام ستين مسكيناً ، ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام ، وأتباعه لسنن التمثيل بالتيمم فاسد ، لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة ، فإن فرض أنه استعمل التراب في وجهه ويديه لأعلى قصد العبادة فلا يكون تيمماً . وتمثله أيضاً بالكفارة فيه نظر ، لأن الكفارة سقطت بالأول فلا ينوي بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة ، لكن القرب من حيث هي مطلوبة ، وفي المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجري في الواجب الخير (١) فتحريم الجمع كمنصب المستعدين للإمامة ، وتزويج المرأة من خاطبين ، وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب ، واستحبابه كخصال كفارة البهين ،

## المسألة الثانية

في الواجب الموسع والمضيق

قال البيضاوى : ( المسألة الثانية : الواجب إن تعلق بوقت فيما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق ، أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالتحال إلا لفرض القضاء كوجوب الظهور على الزائل عذره ، وقد بقي قدر تكبيرة ، أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض .

وقال المشككون : يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني وإلا لجاز

(١) انظر : المحصول (٢٨٠ / ١) والتحصيل (٣٠٤ / ١) .

ترك الواجب بلا بدل ، ورد بأن العزم لو صالح بدلا لتأدى الواجب به  
وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البديل والمبديل واحد ، ومنا  
من قال : يختص بالأول ، وفي الأخير قضاء .

وقالت الجفنية : يختص بالأخير ، وفي الأول تعجيل . وقال الكرخي :  
الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون مانعه واجبا وإلا  
نافلة احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه ، قلنا : المكلف  
مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه .

هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته ، وحاصله : أن الفعل المتعلق  
بوقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون وقته مساويا لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم  
رمضان ، ومثله من نذر صوم يوم بعينه كن نذر صوم يوم الاثنين من  
كل أسبوع ، ويسمى هذا بالواجب المضيق .

الثاني : أن يكون الوقت ناقصا عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند  
من لا يجوز التكليف بالحال إلا أن يكون لغرض القضاء ، فيجوز  
كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون ، والحائض ،  
والصبا ، وقد بقي مقدار تكبيرة ، وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر ،  
لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت ، فإن فعل كان  
أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكليف خارج  
الوقت .

الثالث : أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو الذي نسميه بالواجب  
الموسع وفيه خمسة مذاهب :

أحدها : وهو اختيار الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب : أن الأمر  
بذلك يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء

كان أولاً أو آخراً لأن قوله وَلَا يَجُوزُ : الوقت ما بين هذين ، (١) متناول لجميع أجزائه ، وليس تعيين بعض الأجزاء الموجوب بأول من تعيين البعض الآخر ، وهذا هو معنى قول الأصحاب : إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً ، وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ، ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه .

المذهب الثاني : ونقله المصنف عن المتكلمين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ، ونقل الإمام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (٢) ، وكذلك في المنتخب ، واختاره الآمدي (٣) ، ولأصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره ، والصحيح هو الوجوب ، وصححه النووي في شرح المذهب وغيره ، وقال الأصفهاني (٤) في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي (٥) أنه قول أكثر الشافعية .

---

(١) رواه الترمذي ، كتاب الصلاة ، باب : ما جاء في موافقة الصلاة من حديث جابر بن عبد الله ، والنسائي في كتاب الصلاة ، باب آخر وقت العصر ، وأحمد في مسنده (٣ / ٢٣٠) ، والدارقطني ، كتاب الصلاة ، باب : إمامة جبريل ، والحاكم في المستدرک ، كتاب الصلاة (١ / ١٩٥) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ٢٨١ ، ٢٨٢) .

(٣) انظر : الإحكام (١ / ٧٩ ، ٨٠) .

(٤) تقدمت ترجمته .

(٥) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين ، البغدادي ، الفقيه المالكي ، تولى القضاء بالعراق ومصر ، توفي سنة ٤٢٢ هـ .  
(الديباج المذهب ٢ / ٢٦ ، وفيات الأعيان ٢ / ٣٨٧) .

(٧ - الأسنوى - ج ١)

## دليل القائل بجواز التأخير بشرط العزم

قوله : ( وإلا لجاز ) أى احتج الداهب إلى وجوب العزم بأنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال . وردده المصنف بوجهين :

أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل ، لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به ، لأن بدل الشيء يقوم مقامه ، وإذا لم يصلح للبديلة ، فقد لازم ترك الواجب بلا بدل .

الثاني : أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو أما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضاً أو لا يجب ، فإن لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل ، ويلزم أيضاً التخصيص من غير تخصيص ، وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام ، مع أن المبدل واحد ، فإن قيل : قد يكون صالحاً للبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً ، فإذا أنى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لافى كل الأوقات .

قال في المحصول : هذا ضعيف ، لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا صار البدل قائماً مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائماً مقامه في المرة الواحدة ، فيلزم الاكتفاء به (١) . قال في البرهان (٢) . والذى أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء

(١) انظر المحصول ( ١ / ٢٨٣ ، ٢٨٤ ) .

(٢) كتاب البرهان ، لإمام الحرمين : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، الملقب بإمام الحرمين ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - ويعد كتابه د البرهان ، من أهم الكتب التي وضعت في علم الأصول ، في مراحل الأولى . توفي الجويني سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٢٨٧ ، الأعلام ٤ / ٣٠٦) .

الثاني ، بل يحكون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلية  
كالصالحات الشبهة على العبادة الطويلة مع عزوبها .

وهذا الذي قاله فيه تبين مذهبه ، وجواب عما قاله المصنف ، وهذان  
المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع ، والثلاثة الآتية  
منكرة له .

## المنكر للواجب الموسع

شرح المصنف في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع  
وهي ثلاثة :

أحدها : أن الوجوب يختص بأول الوقت ، فإن فعله في آخره كان قضاء  
لقوله ﷺ : « الصلاة في الوقت رضوان الله ، وفي آخره عفو الله » (١)  
والمراد بقوله : « ومننا » أي ومن الشافعية صرح به الإمام في المعالم خاصة ،  
فإن عبارة المحصول ، والمذهب : ومن أصحابنا ، وهذا القول لا يعرف في  
مذهبنا وله التمس عليه بوجه الأصطخري (٢) حيث ذهب إلى وقت العصر  
والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار ، نعم نقله الشافعي في الأم

---

(١) الحديث رواه الترمذي والدارقطني عن ابن عمر - رضي الله عنهما -  
بلفظ : « الوقت الأول من الصلاة رضوان الله ، والآخر عفو الله » .

وفي رواية أخرى للدارقطني - من حديث إبراهيم بن عبد العزيز بن عبد الملك  
ابن أبي مخزومة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله - ﷺ - : « أول الوقت  
رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله عز وجل ،  
(الترغيب والترهيب ١ / ٢٥٦) .

(٢) هو : الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى ، أبو سعيد الأصطخري ، شيخ  
الشافعية في العراق ، من مؤلفاته : « أدب القضاء » ، و « كتاب الفرائض الكبير »  
توفي سنة ٣٢٨ هـ .

انظر : ( وفيات الأعيان ١ / ٣٥٧ ، تاريخ بغداد ٧ / ٢٦٨ ) .

عن المتكلمين فقال : وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى : إن وجوب الحج على الفور ، إن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو آخره عن أول وقت الإمكان عصى بالتأخير وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الخلط .

المذهب الثاني : أن الوجوب يختص بآخر الوقت ، فإن فعل في أول الوقت كان تعجيلاً ، وبصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ، ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ، ويكون التطوع إنما هو في التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة . وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه (١) ، لكن نقل الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل : أنه يقع نقلاً (٢) ، وهذا المذهب باطل ، لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعاً كما قاله ابن النلساني في شرح المعالم ، فبطل كونه تعجيلاً .

المذهب الثالث : وهو رأى الكرخي (٣) من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجباً ، وإن لم يكن على صفته بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان مافعله نقلاً هكذا في المحصول (٤) ، والمفتخب وغيرهما ، ومقتضى ذلك

(١) راجع البرهان (١ / ٢٦٥) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ٨٠) ، شرح العضد على المختصر (١ / ٢٤١ ، ٢٤٢) .

(٣) هو : عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دهم ، أبو الحسن الكرخي الحنفي ، كان زاهداً ورعاً صبوراً على العسر . كان شيخ الحنفية بالعراق ، وصل إلى طبقة المجتهدين .

من مؤلفاته : شرح الجامع الكبير ، و شرح الجامع الصغير ، توفي سنة ٥٣٤ هـ .

انظر : شذرات الذهب (٢ / ٣٥٨ ، تاج التراجم ص ٣٩) .

(٤) انظر : المحصول (١ / ٢٨١) .



أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً ، وكلام المصنف يأباه ، لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت ، وسبقه الأمدى (١) وصاحب الحاصل ، وابن الحاجب (٢) ، إلى هذه العبارة .

ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ، ويتعين بالفعل ، ففي أي وقت فعل يقع الفعل واجباً (٣) ، ونقل عنه القولين معاً الأمدى في الإحكام .

### أدلة الحنفية

قوله : ( احتجوا ) أي احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه : لو وجب في أوله لما جاز تركه لسكته يجوز إجماعاً فانتفى أن يكون واجباً ، والجواب : أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير ، لأن الفعل واجب الأداء في وقت إما أوله أو وسطه أو آخره ، فجرى مجرى قولنا في الواجب المخير : إن الواجب إما هذا أو ذاك فكما أن نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإحلال بجميها ولا يجب الإتيان به ، فكذلك هذا . فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير ، وبين أجزاء الوقت في الموسع ، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه ، بل خيرناه بينه وبين ما بعده .

(١) انظر : الإحكام ( ٨٠ / ١ ) ،

(٢) انظر : شرح العضد ( ٢٤٢ / ١ ، ٢٤٣ ) .

(٣) انظر : شرح اللمع ( ٢٤٦ / ١ ) .

## فرع

قال البيضاوي : ( فرع : الموسع قد يسمه للعمر كاللحج ، وقضاء الفئات  
فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض .

أقول : هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني على ثبوته ، فلذلك جعله  
فرعا ، وحاصله : أن الواجب الموسع قد يسمه العمر جميعه كاللحج ، وقضاء  
الفئات ، أي إذا فات بعذر ، فإن فأت بتقصير ، فالمشهور وجوب فعله على  
الفور ، وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم  
إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب ، أي يغلب على ظنه فواته ، كما صرح به  
في المحصول ، قال : فإن توقع أي ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد  
حرم التأخير عند الشافعي (١) ، وما قاله في المرض مسلم ، وهو معنى قول  
الأصحاب في الفروع : إنه إذا خشي الضعف بتضييق عليه الحج على الصحيح  
وأما ما قاله في الشيخ فممنوع ، بل جوز أصحابنا التأخير مطلقا ، وجعلوا  
التفصيل بين الشيخ والشاب وجمعا ضعيفا في العصيان بعد الموت ، وصححوا  
أنه يعصى مطلقا ، وقيل : لا مطلقا ، وقيل : بهذا التفصيل ، والإمام اعتمد  
في هذه المقالة على المستصفي للغزالي ، فإنها مذكورة فيه (٢) .

قوله : ( لكبر أو مرض ) متعلق بقوله : ( يتوقع فواته ) ، وبوخذ  
منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلا ، أو ظنه لكن لا لكبر ،  
أو مرض بل لغيرهما من الأسباب التي لا أثر لها شرعا كالتنجيم ، والمنام .

### المسألة الثالثة

في الوجوب العيني والكفائي

قال المصنف : ( المسألة الثالثة : الوجوب إما أن يتناول كل واحد

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٨٨ ) .

(٢) انظر : المستصفي ( ١ / ٤٥ ) .

كصلوات الخمس ، أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين ، أو غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل ، وإن ظن أنه لم يفعل وجب .

أقول : هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه ، وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى : فرض عين ، وفرض كفاية ، وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم ، والصلاة ، وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد ، والضحية ، والأضحية ، وغيرها من خصائص النبي ﷺ ، ولكن الأصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه ، وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضاً غير معين كالجهاد ، ومعنى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه ، والخروج عن عهده ، بخلاف الأول فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات ، فلذلك سمي فرض عين ، وهذا التقسيم أيضاً يأتي في العمرة ، وقد أهمله المصنف ، فسنة العين كصلاة الضحية وشبهها ، وسنة الكفاية كتشميت العاطس ، والأضحية في حق أهل البيت الواحد .

قوله : ( فإن ظن ) يعني أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع ، وإن ظن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الإتيان به وبأثمون بتركه ، وإن ظنت طائفة قيام غيرها به ، وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب على الثانية ، ولك أن تقول هذا بشكل بالاجتهاد ، فإنه فرض الكفاية ولا إثم في تركه وإلا لزم تأثم أهل الدنيا ، فإن قيل : إنما اتى الإثم لعدم القدرة ، قلنا : فيلزم أن لا يكون فرضاً .

﴿ فائدة ﴾

جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة ، والمسألة فيها مذهبان :

أحدهما : هذا وهو مقتضى كلام الإمام في المحصول (١) .

والثاني : وهو الصحيح عند ابن الحاجب ، واقتضاء كلام الأمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض (٢) ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة ، لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل ، وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به .

احتج الأول : بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل .

واحتج الثاني : بتأنيم الكل عند الترك إجماعاً ، ولو تعلق البعض لما أُنِمَ الكل .

وأجابوا عن احتجاج الأول : بأننا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء طلب عمل الميت وتكليفه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال .

#### المسألة الرابعة

إيجاب الشيء يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه

قال البيضاوى : ( المسألة الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً .

قيل : يوجب السبب دون الشرط ، وقيل : لا فيهما . لنسأ : أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال .

قيل : يختص بوقت وجود الشرط ، قلنا : خلاف الظاهر ، قيل : إيجاب المقدمة أيضاً كذلك ، قلنا : لا ، فإن اللفظ لم يدفعه ) .

يعنى أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به ؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب :

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٨٨ ) .

(٢) انظر : شرح العضد ( ١ / ٢٣٤ ) .

أحدهما : وهو الأصح عند الإمام ، وأتباعه ، وكذلك الأمدى أنه يجب مطالعا سواء كان سببا ، وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، أو شرطا وهو الذى يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب ، أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب ، أو عادياً كحرق الرقية بالنسبة إلى القتل الواجب ، وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً ، وهو الذى يكون لازماً للمأمور به عقلاً كترك أضداد المأمور به أو عادياً أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوصول لغسل الوجه (١) ، وإلى هذا كله أشار بقوله : ( وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به ) أى التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به ، فالوجوب الأول والآخر بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء .

مثال ذلك : إذا قال السيد لعبد : ائتنى بكذا من فوق السطح ، فلايتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم ، فالمشى سبب ، والنصب شرط .  
والمذهب الثانى : أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط ، لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط .

والثالث : أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : ( وقيل : لا فيهما ) ، وإنما قيد بقوله ( فيهما ) ولم يقل : وقيل : لا ، لأن التقي المطلق يدخل فيه جزء الماهية ، لأنها لا تتم إلا به أيضاً ، ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه . ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الأمدى ، ولا كلام الإمام ، وأتباعه ، نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير ، ولمن كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب يجمع عليه .

واختار ابن الحاجب فيما عدا أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب ، وإن

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢١٩ وما بعدها ) والإحكام ( ١ / ٨٣ ، ٨٤ ) .

كان غير شرعي كالعقلى والعادى فلا (١) ، فإن قلنا : بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف .

أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه ، فإن كان معلقاً على حصوله كقولہ : إن صعدت السطح ، ونصبت السلم فاستقي ماء ، فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف ، بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالعقوى وإلا فلا .

الشرط الثانى : أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً المكلف كما مثلناه ، فإن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه ، لأن فعل العبد لا يقع إلا بها ، وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه ، وبيان أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية ، وإلا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ، لا قدرة للعبد عليها ، إذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون وقت فيلزم التسلل ، وهذا الاحتراز قد أشار إليه الإمام فى الكلام على الفروع الآتية من بعد . وصرح به ابن التلمسانى فى شرح المعالم ، ثم القرافى (٢) ، والأصفهانى فى شرحيهما الموصول ، ولا يصح أن يقال احتراز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ، ونصب السلم ونحوهما ، فإن العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بل انزع لفقدان شرطه ، وفى ذلك إحالة اضويرة المسألة ، فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها ، فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف ، وإلا لم يتحقق تكليف البتة ، فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً المكلف إلا ما قلناه .

(١) انظر : شرح العنبد ( ١ / ٢٤٤ ، ٢٤٥ ) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤ .

قال الأعظماني : وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر ، لكن ذكر  
الأمدي في الإحكام : أن المقدور احتراز عن حضور الإمام ، والمعدد  
في الجملة (١) .

قوله : ( لنا : أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال ) هذا دليل  
لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط ، وإنما استدل على  
الشرط لأنه يلزمه من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى ، وتقدير  
الدليل من وجوه :

أحدها : أنه إذا كان ممكناً بالمشروط لا يجوز له تركه ، وإذا لم يكن  
مكلفاً بالشرط جاز له تركه ، ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط  
فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه ، وذلك جمع بين  
التقيضين وهو محال .

الثاني : أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الإتيان بالمشروط وحده  
صحیحاً ، لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال .

الثالث : أن الأمر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان  
مكلفاً في تلك الحالة ولو في حال عدمه ، لأنه لا مدخل له في التكليف مع  
أن الفعل مكلفاً بالفعل لا يمكن وقوعه ، لأن المشروط يستحيل وجوده  
عند عدم شرطه ، فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفاً بالمحال .

قوله : ( قبل يختص ) أي اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال :  
لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ،  
ولا امتناع في ذلك ، فإن غاية تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاه ،  
وهو الفرار من المحال الذي ألزمتونا به .

---

(١) انظر : الإحكام ( ١ / ٨٤ ) .

فأجاب المصنف : بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال ،  
فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر .

اعترض الخصم على ذلك : إنه معارض بمثله ، فإنك أوجبت المقدمة  
بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر .

فأجاب البيضاوي : بأنا لا نسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر ، قال  
في المحصول : لأن مخالفة الظاهر هي إثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت  
اللفظ ، فأما إثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا يثبت ولا بإثبات فليس خلاف  
الظاهر (١) .

إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ لا يثبت ولا بإثبات ، فأجابه  
بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود  
الشرط دون حالة عدمه ، فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل  
على كل حال .

﴿ تنبيه ﴾ مقدمة الواجب قسمان :

قال البيضاوي : ( مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعا  
كالضوء للصلاة ، أو عقلا كالشئ للحج ، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا  
ترك واحدة ولمس ، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ ) .

أقول : أعلم أن الإمام جعل هذا فرعا ، وجعله المصنف تنبيها ، وجعله  
صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه .

أما التقسيم فلأن مدلوله إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ،  
ووجوده هنا واضح ، وأما التنبيه فالمراد فيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق  
الإجمال وهما كذلك ، لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه  
يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعا ،

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٧٨ ) .



أو عقلاً، فلما لم يكن هذا منصوباً عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل : تفطن وتنبه لذلك ، وأما الفرع المراد منه ما يكون مندرجاً تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا ، لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق .

وحاصل مقاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان :

أحدهما : أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة ، إذ العقل لا مدخل له في ذلك ، وإما من العقل كالمشي للحج ، هكذا ذكره المصنف ، والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي (١) .

القسم الثاني : أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب ، وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها ، فإنه يلزمه أن يصلي الخمس لأن العلم بالإتيان بالمفروك لا يحصل إلا بهد الإتيان بالخمس ، فالأربعة مقدمة الواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب ، بل العلم به كما قدمناه ، لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولاً هو الواجب ، ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقيق ستر الفخذ ، وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول (٢) ، وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإبهام ، والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً ، لأجل ما بينهما من التقارب ، ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس بالمقدمة ، وأما الثاني فلا غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله .

(١) المصدر السابق ص ٢٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٢ .

## فروع فقهيته

قال البيضاوي : ( فروع : الأول : لو اشتهت المنكوحة بالأجنبية حرمتنا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهم .

الثاني : لو قال إحداكما طالق حرمتنا تغليباً للحرمة ، والله تعالى يعلم أنه سبعتين إحداهما ، لكن لما لم يمين لم تتعين :

الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المصح غير واجب ، وإلا لم يجز تركه ) .

أقول : جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم ، وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفريع الأول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي وستعرف الجميع .

الفرع الأول : إذا اشتهت المنكوحة بأجنبية حرمتنا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً ، أحدهما لكونها أجنبية ، والأخرى لاشتباهاها بالأجنبية ، ووجه تفريعه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمها بالكف عنهما لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذي يشير إليه لتحقيق فيه ، فإن المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لانتحريم ذاتها .

الفرع الثاني : إذا قال لزوجتيه : إحداكما طالق ، فيحتمل أن يقال : ببقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فإذا لم يمين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل للواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ، ومنهم من قال : حرمتنا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة ، وقد جرم المصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء ، وتفريع هذا يعرف

عما قبله ، والفرق بينهما أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، ولهذا خبرناه ، وأيضا فإنه ليس قادرا على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني .

قوله : ( والله يعلم إلخ ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه : أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها ، فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله ، وإنما هو مشتبه علينا ، وهذا حاصل ما قاله الإمام (١) ، وهو اعتراض على ما ذكره أولا من حلها جميعا ، واقضى كلامه الميل إليه ، وذلك لأنه إذا تقرر بما قاله : إن أحدهما مطلقة ، والأخرى مشتبه بها فتحرمان جزما كما تقدم في الفرع الذي قبله ، ولا يبق للإباحة مع ذلك وجه ، ولا يستقيم جعله اعتراضا على القائل الآخر ، وهو الداهب إلى التحريم ، لأنه على وفقه لا على عكسه ، وجوابه ما ذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين ، لأنه الواقع إذ لو علمه متعينا مع أنه غير متعين لزم الجهل ، وهو محال على الله تعالى .

إذا تقرر ذلك فنقول : لا شك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم يتعين في نفسها ، وإذا لم يتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة ، وإن كان يعلم أن هذه هي التي متعين ، وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا .

إذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ ، فإن هذا اعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه .

الفرع الثالث : القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كصح الرأس ، والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لأنه يجوز تركه وفي المحصول ، والمختب : أنه الحق ، وفي

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٩٣ ) .

الحاصل إن مقابله خطأ ، وهذه المسألة فيها اختلاف شهير عندنا ، واضطراب في كلام من يفتى بكلامه (١) .

ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالبا عن حصول زيادة فيه ، فتكون هذه الزيادة مقدمة للمجموع . ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجبا كسائر شيء من الركبة ، وأنظاره على ما تقدم في القاعدة ، وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفي كونها مقدمة .

### المسألة الخامسة

إيجاب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال البيضاوي : ( المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ، لأنها جزؤه ، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يغفل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بذور المنع من نقيضه محال ، وإن سلم فتقوض بوجوب المقدمة ) .

أقول : هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة :

أحدها : أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده ، فإذا قال مثلا : تحرك ، فمعناه لا تسكن ، وانصافه بكونه أمرا ونهيا باعتبارين ، كاتصاف الذات الواحدة بالتقرب والبعث بالنسبة إلى شيئين ، وهذا المذهب لم يذكره المصنف .

الثاني : أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهى عن جميع أضداده بخلاف النهي عن الشيء ، فإنه أمر بأحد

أضداده ، وشرط كونه نهيًا عن ضده أن يكون الواجب مضيئاً كما نقله  
 شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب ، لأنه لا بد أن يقتضى عن الترك  
 المنهى عنه حين ورد النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان  
 بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً ، وهذا المذهب وهو كونه يدل  
 عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعى ، واختاره  
 الأمدى ، وكذا الإمام (١) ، وأتباعه ومنهم المصنف ، وعبروا كلهم بأن  
 الأمر بالشىء نهى عن ضده ، فدخل فى كلامهم كراهة ضدد المندوب  
 إلا المصنف فإنه عبر بقوله : وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه ، وسبب  
 تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول  
 عليه الصلاة والسلام ، والقياس ، وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من  
 هذا الوجه عبر به ، وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه ،  
 وذلك لأننا إذا قلنا : إن الأمر بالشىء نهى عن ضده ، فهل يكون خاصاً  
 بالواجب ؟ فيه قولان شيران حكاهما الأمدى (٢) ، وابن الحاجب (٣)  
 وغيرهما ، ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الأمدى وغيره .

المذهب الثالث : أنه يدل عليه البتة واختاره ابن الحاجب ، ونقله  
 المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل ، وأما الإمام  
 فى المحصول ، والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا (٤) .

وقائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال : إن خالفت نهى فأنت طالق ،

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٣٥) ، والمحصل (١ / ٢٩٣ ، ٢٩٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٣٥ وما بعدها) .

(٣) انظر : شرح العنبد (٢ / ٨٢ ، ٨٣) .

(٤) انظر : المحصول (١ / ٢٩٤) .

ثم قال : فوحي ففعدت ، ففي الطلاق خلاف ، ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي (١) في الشرح الصغير .

## الدليل

الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب ، إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه ، فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، وهذا الدليل أخذه المصنف من الإمام ، وإنما ادعى الالتزام ، وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء ، وبالجمله فهو دليل باطل ، ومن نبه على بطلانه صاحب التحصيل (٢) وتقدير ذلك موقوف على مقدمة ، وهو أنه إذا قال السيد مثلاً لعبده : اقم . فعنا أمران متافيان للمأمور به ، وهو وجود القعود .

أحدهما : متاف له بذاته أى نفسه ، وهو عدم القعود ، لأن المتافاة بين النقيضين بالذات ، فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه أو على المنع منه بالذات .

والثاني : متاف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع ، وضابطه أن يكون معنى وجودها بضاد المأمور به ، ووجه متافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود ، فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما ، فاللفظ الدال على القعود يدل

(١) هو : عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي ، القرويني ، من كبار الشافعية ، توفي سنة ٦٢٣ هـ .

(فوات الوفيات ٢ / ٣ ، الأعلام ٤ / ١٧٩) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ٣١٠ ، ٣١١) .

على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلاً بالتزام ، والذي يأمر أن قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الإمام في المحصول (١) ، وغيره ، وفي المسألة قول آخر أن المتنافة بين الضدين بالذات .

إذا علمت ذلك فتقول المصنف : ( وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ، لأنه جزؤه ) لقائل أن يقول : إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ، ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب ، بل جزؤه المنع من الترك ، وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع ، إذ لا خلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك ، لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل لنزاع في دلالاته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام ، فيلزم إما فساد الدليل أو نصيبه في غير محل النزاع ، وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل : الأمر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد ، فيكون الأمر دالاً عن المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعى .

### دليل المعتزلة

قوله : ( قالت المعتزلة ) أى استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيّاً عنه ، لأن النهى عن الشيء مشروط بتصوره . ويغفل - بضم الفاء - كما ضبطه الجوهري ، قال : ومصدره غفلة وغفولاً (٢) ، وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : لا نسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه ، لأن

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٩٥ ) .

(٢) انظر : الصحاح مادة غفل ، ( ١٧٨٢ / ٥ ) .

المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه ، فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه ، وإذا استحال وجوده بدونه فالتصور للإيجاب متصور بالمنع من الترك ، فيسكون متصورا للترك لاحالة ، وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم .

الثاني : سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يسكون منها عنه ، فإنه يفتقض بوجوب مقدمة الواجب . أى ما لا يتم الواجب إلا به ، فإنه واجب . فإنه كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض .

### المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقي الجواز

قال البيضاوى : ( المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي ، لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه ، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ، قبل : الجنس يتقوم بالفصل فيرفع بارتفاعه ، قلنا : لا ، وإن سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج ) .

أقول : إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسألة (١) ، وصرح به غيره ، ولأن الدليل على الإيجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتي تقريره ، فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب ، هذا محل الخلاف .

فقال الغزالي : إنما لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم ، وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن وهكذا جزم به في المستصفي (٢) .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٩٦ ) .

(٢) المستصفي ( ١ / ٤٧ ) .



وقال الإمام ، وأتباعه ، والجمهور : إنها باقية ، ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي ، وقد صرح به المصنف في آخر المسألة وهو الذي صرح به الغزالي أيضاً بعدم بقاءه ، وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما منصوباً على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني ، وصورة المسألة أن يقول الشارع : نسخت الوجوب ، أو حرمة الترك ، أو رفعت ذلك ، فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال : رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ، ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً .

### الأدلة

قوله : ( لأن الدال ) الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب ، لأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، وإن شئت قلت : مركب من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على الترك ، واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن ، والناسخ الموجب لا ينافي الجواز ، فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك ، إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه ، وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالة عليه ، ولك أن تقول : الدليل الرافع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً ، لأنه إخراج لبعض ما دل عليه اللفظ ، وهو غير المدعى ، وإن رفعه فلا كلام أيضاً ، فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ، ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه .

قوله : ( قيل : الجنس إلخ ) وهذا يحتمل أن يكون إبطالا للدليل السابق ، ويحتمل أن يكون دليلاً للغزالي ،

وتقرير الأول أن يقال : لا سلم أن الناسخ لا ينافي الجواز ، لأن كل

فصل هو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا (١) ،  
لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا ، وإليه أشار  
بقوله : يتقوم بالفصل ، أي يوجد به ، ولعله من قولهم : فلان قوام أهل  
بيته - بكسر القاف - أي الذي يقيم شأنهم حكاه الجوهري (٢) .

إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب ، والمندوب ، والمكروه ،  
والمباح ، والعلة في وجوده في الواجب وهو فعل الواجب وهو الحرج  
على الترك ، فإذا زال الفصل زال الجواز ، لأن المعلول يزول بزوال علته ،  
وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتي جنس فصل وصاله      ومن عيشي ملزوم لازم قربه  
أيوجد ملزوم ولا لازم له      محال وجنس لم يقم فصله به (٣)  
فتثبت أن الناسخ ينافي الجواز .

التقرير الثاني أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبقى ، وذلك أن كل  
فصل هو علة لمخ ثم أجاب المصنف عن ذلك بوجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله : ( قلنا : لا ) أي لانعلم ما قاله ابن سينا  
من أن الفصل علة للجنس ، فقد خالفه الإمام وقال : إنهما معلولان لعلة  
واحدة (٤) ، وتقرير ذلك مذکور في السكتب الحسكية ، ويحتمل أن يكون  
المراد أنا لانعلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا

---

(١) هو : الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو علي ، الرئيس ، الحكيم المشهور ،  
صاحب التصانيف المختلفة في الطب والفلسفة ، من مؤلفاته : د الشفاء ، في الحكمة  
والفلسفة . توفي بهمدان سنة ٤٢٨ .

انظر : ( وفيات الاعيان ١ / ٤١٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٢٣٤ ) .

(٢) انظر : الصحاح مادة « قوم » ، ( ٥ / ٢٠١٦ ) .

(٣) لم أقف على قائلها .

(٤) انظر : المحصول ( ١ / ٢٩٧ ) .

الجنس الخاص ، وهو الجواز ، لأنهما حكان شرعيان ، والأحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر .

والثاني : سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان .  
أحدهما : الحرج على الترك .

والثاني : عدم الحرج ، فإذا زال الأول خلفه الثاني ، وهذا الثاني استفدناه من الناسخ ، لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك ، فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين :

أحدهما : زوال الحرج عن الفعل ، وهو مستفاد من الأمر .

والثاني : زوال الحرج عن الترك ، وهو مستفاد من الناسخ ، وهذه الماهية هي المندوب ، أو المباح هكذا ذكره في الموصول (١) ، وهو معنى ما قاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقي إما الإباحة أو الندب من الأمر وناسخه لامن الأمر فقط ، فيبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة ، وهذا الكلام هو الذي سبق الوعد بذكره .

### ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية

وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص هل يبقى العموم ؟ ومن ذلك ما إذا وجد المنافي للفرض دون النفل ، ويندرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهر ، ومن ذلك ما أشار إليه الغزالي في الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشتري البائع بالتمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده ، فإن الحوالة تبطل على الأصح ، ولكن هل للبحث قبضه للمالك ؟ فيه خلاف ، وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسألة قد أشار إليها الأمدى ، وابن الحاجب بقولها : المباح ليس بهجنس للواجب (١) .  
ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع .

### المسألة السابعة

#### الواجب لا يجوز تركه

قال البيضاوى : ( المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه . قال الكعبى (٢) : فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا ، بل به يحصل . وقالت الفقهاء : يجب الصوم على الحائض ، والمريض ، والمسافر ، لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره . قلنا : العذر مانع ، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت ،

أقول : قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك ، فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين :  
إحداهما : الكعبى وأتباعه .

والثانية : الفقهاء .

فأما الكعبى فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام ، وترك الحرام واجب ، فينتج أن فعل المباح واجب .

---

(١) انظر : الإحكام ( ٩٦/١ ) ، وشرح العضد على المختصر ( ٦/٢ ، ٧ ) .  
(٢) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى ، رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية ، كانت له آراء خاصة في علم الكلام والاصول ، توفي سنة ٥٣١٩ هـ .

انظر في ترجمته : ( وفيات الاعيان ٢/٢٤٨ ) والبداية والنهاية ( ١١/٢٨٤ ) .

قوله : ( قلنا : لا ) أى لانسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام ، وتقرير ذلك أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب ، والمنشود ، ففعل المباح أخص من ترك الحرام ، والأخص غير الأعم ، فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شئ يحصل به تركه لما بيننا أنه قد يحصل به وبغيره ، فكل واحد من الواجب ، والمنشود ، والمباح ، والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منهما لا يعينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للواجب ، فيبطل دعوى الكسبي وهكذا أجاب به الإمام (١) ، وهو ضعيف ، لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير ، والواجب على التخيير واجب على الجملة ، وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ، لكن تخصيص الكسبي بالمباح لا معنى له ، بل يجرى في غيره حتى في المكروه ، ولأجل ضعف هذا الجواب قال الأمدى ، وابن برهان ، وابن الحاجب ، إنه لا تخلص مما قاله الكسبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (٢) .

وأما الفقهاء فقال كثير منهم : يجب الصوم على الحائض ، والمرضى ، والمسافر لوجهين :

أحدهما : أنهم شهدوا الشهر ، وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : ( فمن شهد منكم الشهر فليصمه ) (٣) .

الثانى : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما قامهم ، فوجب أن يكون بدلا عنه كفراة المطلقات .

(١) المحصول (١ / ٢٩٨ ، ٢٩٩) .

(٢) الإحكام للأمدى (١ / ٩٥) وشرح العضد (٢ / ٦) .

(٣) سورة البقرة من الآية ١٨٥ .

والجواب عن الأول : أن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الأعذار المانعة من الوجوب ، والمذر ههنا قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب ،

وعن الثاني : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب ، إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظاهر مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت ، لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لا متناع تكليف الغافل ، والإمام ، وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى ، وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً ، وقوله :

( وقال الفقهاء ) هي عبارة صاحب الحاصل ، والصواب عبارة الإمام في المحصول ، والمنتخب فإنه قال : وقال كثير من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك : وعندنا أنه لا يجب على الحائض ، والمريض أصلاً ، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين : إما رمضان أو شهر غيره ، أيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول (١) ، والمنتخب وفيه نظر ، فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم ، فيكون مخيراً ، وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه . فإنه يحرم عليه الصوم .

قال الغزالي في المستصفي : فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم (٢) .

---

(١) المحصول (١ / ٢٩٩) .

(٢) المستصفي (١ / ٦٣) .

رَفَعُ

## الباب الثاني

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

فيما لا بد للحكم منه

## الفصل الأول

### في الحاكم

قال البيضاوي : ( الفصل الأول في الحاكم ، وهو الشرع دون العقل ، لما بينا من فساد الحسن والقيح العقليين في كتاب المصباح ) ،  
أقول : أركان الحكم ثلاثة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم به ،  
فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل ، الفصل الأول في الحاكم ، وهو الشرع عند الإشارة فلا تحسين ولا تقييح إلا بالشرع .

### تحرير محل النزاع

اعلم أن الحسن والقيح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته كقولنا : إنقاذ الغرقى حسن ، وأخذ الأموال قبيح ، وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعاً للإمام الرازي (١) ، وغيره . وإنما

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٩ ) .

النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب : فبعد الإشاعة  
 هما شرعيان ، وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان ، بمعنى أن العقل له صلاحية  
 الكشف عنهما ، وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود  
 الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد ، وإنما الشرائع وكدة  
 لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع ، أو  
 بالنظر كحسن الصدق الضار ، فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر  
 كصوم آخر يوم من رمضان ، وتحريم أول يوم من شوال ، فإن الشرائع  
 مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا .

فلمنخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعا ، وإنما الخلاف في أن  
 العقل هل هو كاف في معرفته أم لا ؟ وكلام الكتّاب يوم خلاف ذلك ،  
 وقد أحال المصنف إبطال مذهبه على ما قروه في كتاب المصباح ، فإن  
 اللائق بذلك هو أصول الدين .

وحاصل مقاله فيه : إن أفعال العباد منحصرة في الاضطراب والاتفاق ،  
 ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح .

بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطرابي ،  
 وإن كان قادرا على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو  
 الاتفاقي ، وإن كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح إن كان من الله تعالى  
 لزم كون الفعل اضطرابيا ، وإن كان من العبد فإن لم يكن صدور ذلك  
 المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا ، وإن كان لمرجح فإن كان  
 من العبد لزم التسلسل ، وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطرابيا . فثبت  
 أن أفعال العبد منحصرة في الاضطراب ، والاتفاق ، وحينئذ فلا يوصف  
 بحسن ولا قبح للإجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال  
 الاختيارية ، وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في  
 المبسوطات .



## على القبح والحسن العقليين

قال المصنف : ( فرعان على التنزل : الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا ، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى : ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) .

ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور وهو ميزة ، أو للشاكر في الدنيا وإنه مشقة بلا حظ ، أو في الآخرة ، ولا استقلال للعقل بها .  
قيل : يدفع ظن الضرر الآخر .

قلنا : قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وكالاستهزاء لحقاره الدنيا بالقياس إلى كبريائه ، ولأنه ربما لا يقع لا نفا . قيل : ينقض بالوجوب الشرعي . قلنا : إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة ) .

أقول : لما أبطل الأشاعرة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم من إبطالها إبطال وجوب شكر المنعم عقلا ، وإبطال حكم الأموال الاختيارية قبل البعثة ، لكن جرت عادتهم أن ينزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ، ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما .

وحاصله يرجع إلى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين بإخراج بعض أفرادها لما منع ، كما وقع ذلك في القواعد السمعية ، وقوله : ( على المتنزل ) أي الافتراض ، وسمى بذلك لأن فيه تكليف الاتئمال من مذهبننا الحق الذي هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض .

واعلم أن المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول ، وأما الفرع الثاني فإنه أبطل أدلته فقط كما ستراه ، ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول .

## الفرع الأول

أما الفرع الأول :

فهو أن شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة ، والإمام نضر الدين  
في بعض كتبه الكلامية (١) ، وليس المراد بالشكر هو قول القائل :  
الحمد لله ، والشكر لله ونحوه ، بل المراد به اجتناب المستحبات العقلية ،  
والإتيان بالمستحبات العقلية ، والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى .

### الأدلة

استدل المصنف على عدم الوجوب بالنقل ، والعقل :

أما النقل فقوله سبحانه وتعالى : ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) (٢)  
فاتقاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها ، لأن الواجب هو  
الذي يصح أن يعاقب تاركه ، وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن  
الوجوب عقلياً .

فإن قيل : علم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو .

قلنا : المنفي هو حجة التعذيب ، لأن قولنا : ما كان ليريد أن يفعل كذا ،  
فيه إشعار بذلك :

وأيضاً فإن الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فأزمناء به ، وعلى  
هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية ، وعلى الأول  
حقيقية وبرهانية ،

ولك أن تقول : هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً ، لأنها

(١) المحصول ( ١ / ٤٠ ) .

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥ .

ثقت التعذيب لافي شكر المنعم فقط ، وهو خلاف المقصود ، لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل .

وللمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم : يحتمل أن يكون المنفي هو مباشرة التعذيب ، فإنه مدلول ، وما كنا ، أو المنفي وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً ، فقد يتأخر للقيامه أو الرسول هو العقل .

الدلائل الثاني : وهو الدليل العقلي ، فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة ، لأنه عبث ، والعقل لا يوجب العبث ، ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل ، والعقاب على الترك ، فإذا لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة ، لأن تلك الفائدة لا جاز أن تكون راجعة إلى المشكور ، وهو البارئ سبحانه وتعالى ، لأن الفائدة إما جلب منفعة أن دفع مضرة ، والبارئ تعالى منزّه عن ذلك ، ولا إلى الشاكر في الدنيا ، لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ، ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ، ولا في الآخرة أيضاً ، لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة ، أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ، ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الإمام ولا أتباعه .

ولقائل أن يقول : لا نسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور ، بل لابد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً ، سلمنا قال الأمدى في الأحكام : فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا ، وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة ، وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة ، وزيادة الرزق ، ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر ، بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله ، وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ، ويكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة (١) .

(١) انظر : الأحكام ( ١ / ٦٧ ، ٦٨ ) .

قوله : ( قبل : يدفع ظن ضرر الأجل ) هذا إعتراض للمعتزلة على قولنا : لا فائدة فيه . قالوا : بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيمين ، فإنه يجوز أن يكون خالفه طلب منه الشكر ، فيقول : إن أتيت به سلمت من العقوبة ، وإن تركته فقد يكون أوجب على فيعاقبني عليه ، فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتهجير المصنف بالظن فيه نظر ، لأن الظن هو الغالب ولا غالب ، إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال : الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب ، فالإتيان بالشكر واجب .

والجواب : أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما أنه حاصل على تركه ، وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى ، فإن لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل ، وإنما قلنا : إنه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه :

أحدها : أن الشاكر ملك للشكور ، فإفدائه على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة .

الثاني : أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استنزاه بالله تعالى ، لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل بالمنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئا ، ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك ، لأن نسبة المنتهى إلى المنتهى أكثر من المنتهى إلى غير المنتهى .

الثالث : أنه ربما لا يمتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ، وليسق غير موافق .

قوله : ( قيل : ينتقض بالوجوب الشرعي ) يعني أن المعترلة قالوا :  
 ماذا كرموه من الدليل يقتضى أن الشكر يستحيل إيجابه شرعا ، فإنه يقال :  
 إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إما لفائدة أو لا لفائدة إلى آخر التقسيم ،  
 لكنه يجب إجماعا ، فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا . والجواب : أن  
 مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض ، فله بحكم  
 المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا ، وهذا  
 مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل . هكذا قال في المحصول (١) ، فتبعه  
 المصنف هنا ، وفي مواضع أخرى ، لكنه نصر في القياس على أن الاستقراء  
 دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ،  
 وهذا يقتضى أن الله تعالى لا يفعل إلا الحكمة ، وإن كان على سبيل التفضل ،  
 وهو يناقى المذكور هنا ، والجواب الصحيح : التزام كون الوجوب  
 الشرعي لفائدة في الآخر ، لأننا علمناها بأخبار الشارع ، وهذا لا يأتي في  
 الوجوب العقلي كما تقدم ،

### ﴿ فائدة ﴾

قال الأمدى : هذه المسألة ظنية ، لأن المعقول فيها ضعيف كما  
 تقدم (٢) .

## الفرع الثاني

### الأفعال الاختيارية قبل البعثة

قال المصنف : ( الثاني : الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند  
 البصرية ، وبعض الفقهاء ، حرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية ،

(١) المحصول ( ١ / ٤٣ وما بعدها ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ١ / ٦٩ ) .

وابن أبي هريرة (١) . وتوقف الشيخ (٢) ، والصيرفي (٣) ، وفهمه الإمام بعدم الحكم ، والأولى أن يفسر بعدم العلم ، لأن الحكم قديم عنده ، ولا يتوقف تعلقه على البهشة ، لتجويزه التكليف بالمحال .

أقول : هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله : (فرعان على التنول) وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول ﷺ إن كانت إضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي الموصول، والمتنخب أنها غير ممنوعة منها قطعاً ، قال في الموصول : إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق ، وعبر بعض الشارحين ، وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه ، وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه ، لأن الإذن هو الإباحة ، والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرح ، والفرض عدم وروده .

(١) هو الحسن بن الحسين ، المسكني بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تقلد على أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية في بغداد . توفي سنة ٣٤٥ هـ .

انظر في ترجمته : (تاريخ بغداد ٧ / ٢٩٨) .

(٢) هو : علي بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن الأشعري ، البصري ، المتكلم النظار ، من مؤلفاته : «الاسماء والصفات» ، و«الرد على المجسمين» ، توفي سنة ٣٢٤ هـ وقيل غير ذلك .

انظر في ترجمته : (وفيات الأعيان ٢ / ٤٦) ، شذرات الذهب ٢ / ٣٠٣) .

(٣) هو : محمد بن عبد الله البغدادى ، أبو بكر الصيرفي ، الإمام الفقيه الأصولي ، قال عنه الفقيه : «كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي» . من مؤلفاته : «شرح الرسالة» ، للإمام الشافعي ، توفي سنة ٣٣٠ هـ .

انظر : (طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ١٨٦) ، شذرات الذهب ٢ / ٣٢٥ ، وفيات الأعيان ٣ / ٣٣٧) .

وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البهرية ، وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول ، والمختب ، ومحرمة عند المعتزلة البغدادية ، وطائفة من الإمامية ، وأى على ابن أبى هريرة من الشافعية ، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، وأبو بكر الصيرفى من الشافعية إلى أنها على الوقت ، واختاره الإمام نضر الدين ، وأتباعه .

فإن قيل : سيأتى فى آخر الكتاب أن الأصل فى المنافع الإباحة على الصحيح . قلنا : الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ، ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة ، وقد حرره الأمدى فى الإحكام ، وتبعه عليه ابن الحاجب ، فقال :

عمل هذا الخلاف عندهم فى الأفعال التى لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح ، فإن اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة ، لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح ، وإن ترجح فظهر : إن الحق تاركة الذم فهو الواجب ، وإلا فهو المندوب ، وما يقتضى العقل بقبحه إن لحق فاعله الذم فهو الحرام ، وإلا فهو المكروه (١) .

قوله : ( وفسره الإمام ) أى فسر الإمام نضر الدين هذا التوقف الذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعرى بعدم الحكم ، أى لاحكم فى الأفعال الاختيارية قبل الشرع ، فبحث المصنف معه فى هذا ، فقال : الأولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم ، أى : لها حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ، ولا يفسر بعدم الحكم ، لأن الحكم قديم عند الأشعرى ، ثابت قبل وجود الخلق ، فكيف يستقيم فيه بعد وجودهم ، وقبل البعثة ، والضمير فى قوله : ( عنده ) يعود إلى الأشعرى ، وفى بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام ، وهو مردود ، لأن تفسير القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائله لا قاعدة مفسره .

---

(١) المحصول (١/ ٤٧) .

ثم إن المصنف استشهد سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه ، وتقرير السؤال أن يقال :

تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث ، فيجوز أن يكون مراد الإمام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب في قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن ، أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه .

والجواب : أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم المكلف ، إذ غاية ما يلزم منه أنه تسكين بالحال ، وهو جائز على رأيه كما سيأتي ، هذا حاصل كلام المصنف ، فأما قوله : ( وفسره الإمام بعدم الحكم ) فمنوع ، فإن عبارته في أول هذه المسألة : ثم هذا الوقت تارة يفسر بأنه لاحق ، وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم ، وتارة بأنها لا ندرى هل هناك حكم أم لا ، وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر هذه عبارته ، وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها ، ثم إنه في آخر المسألة اختار تفسيره بعدم العلم فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالتوقف أننا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة .

وهذا لفظ الإمام في المحصول (١) بحروفه ، وذكر مثله أيضاً في المنتخب ، ولعل الذي أوقع المصنف في هذا اللفظ هو صاحب الحاصل ، فإنه قال في اختصاره بالمحصول ثم التوقف مرة يفسر بأنها لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم ، وهو الحق ، وأما قوله : (والأولى أن يفسر بعدم العلم) فعبارة غير مفهومة للبراد لأنها تحتل ثلاثة أمور :

أحدها : أننا لا نعلم هل فيها حكم أم لا .

---

(١) انظر : المحصول (١ / ٥٠) .



الثاني : أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه .

الثالث : أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف ،  
فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به ، أو بعينه ، أو بتعلقه .

فأما الأول : فلا يصح إرادته :

وأما الثالث : فمكذلك أيضاً ، لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة  
لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره . فأجاب عنه وهو عنده باطل ،  
وحاصله أن الذي حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة  
أخرى هي أحسن من عبارته ، وأما قوله :

( ولا يتوقف تعلقه إلخ ) ، فضعيف ، لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف  
بالمحال أن يكون التعلق سابقاً على البعثة ، لأنه لو لزم من ذلك لكان يلزم  
أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل ، بل قام الدليل على أن  
هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : ( وما كنا بمعدين ) الآية  
ثم إن هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال ، وستعرف  
الفرق بينهما في تكليف الغافل .

### أدلة القائلين بالإباحة

قال المصنف : ( احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أماراة المفسدة ،  
ومضرة المالك فتباح كاستغلال بحدار الغير ، والاقتباس من ناره ،  
وأيضاً الماء كل اللذينة خلقت لغرضنا ، لا متاع العبث واستغفائه ، وليس  
للإضرار اتفاقاً ، فهو للنفع وهو إما التلذذ ، أو الاغتذاء ، أو الاجتناب  
مع الميل ، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول . وأجيب عن الأول :  
بمنع الأصل ، وعليه الأوصاف والدوران ضعيف ، وعن الثاني أن أفعاله  
لا تعامل بالغرض ، وإن سلم فالحصر ممنوع ، وقال الآخرون : تصرف

بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ، ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب ) .

أقول : احتجت المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين :

أحدهما : أن تناول الفاكهة مثلاً انتفاع خال عن أمارات المفسدة ، لأن الفرض أنه كذلك ، وخال عن مضرة المالك ، لأن مالكة هو الله تعالى ، وهو لا يتضرر بشيء ، فيكون مباحاً على قياساً على الاستغلال بحدار الغير ، والافتباس من ناره بغير إذنه ، فإنه أيسر لكونه انتفاعاً خالياً عن أمارات المفسدة ، ومضرة المالك ، فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمها دل ذلك على أنها علة لها ، لأن الدوران يدل على العلية ، ثم إن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة الإباحة وجدنا في مسائلنا لحكمنا بإباحتها .

وإنما قال عن أمارات المفسدة ولم يقل عن المفسدة ، لأن العبرة في القبح إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الأمارات . فأما المفسدة الخالية عن الأمارات فلا اعتبار بها إلا ترك أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل ، وإن سلم دون الحائط المستقيم ، وإن وقعت عليه ، والتشثيل بالافتباس فاسد ، لأن الافتباس هو أخذ جزء من النار ، وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً ، قال الجوهرى : القبس شعلة من نار وكذلك المقياس ، يقال : قبست منه نار أقبس قبساً أى أعطاني منه قبساً وكذلك اقتبست منه ناراً (١) ، هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول : والاستضاءة بناره وشبهه . وأما التشثيل بالاستغلال فليس بجمعاً عليه ، بل فيه خلاف في مذهبنا

---

(١) انظر : الصحاح مادة دقبس ، ( ٣ / ٩٦٠ ) .

حكاه الإمام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار لما سكن يقع فينفر  
أحدهما ببناء» .

الدليل الثاني : أن الله تعالى خلق الماء كل اللذينة لغرضنا ، إذ لو كان  
لا لغرض ألبته لكان عبثاً ، وهو على الله تعالى محال ، ولو كان لغرض  
راجع إليه لكان مفقراً إليه ، والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء  
فتعين أن يكون لغرضنا ، وذلك الغرض ليس هو الإضرار بالاتفاق من  
العقلاء ، فتعين أن يكون خلقها للنفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً  
كالتلذذ والاعتناء ، أو دينياً عملياً كالاقتناء مع الميل لكون تناولها  
مفسدة ، فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر ، أو دينياً علمياً كالاستدلال بها ،  
أى بتشويط طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل ، وذلك كله  
لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثاني والرابع : فواضح .

وأما الثالث ، فلأن ميل النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه ،  
فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول ، لأننا قررنا أن  
الخلق لغرض ، وأن الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور في الأربعة ،  
وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول ، فيلزم أن الخلق لأجل التناول ، وإذا  
كان كذلك كان التناول مباحاً .

واعلم أن ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد ، لأن الاغتذاء لا يجرم  
قطعاً لكونه مضطراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه في أول المسألة  
فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه ، فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة .

الإجابة على الأدلة المتقدمة :

قوله : ( وأجيب عن الأول ) أى الجواب عن الدليل الأول وهو  
القياس عن الاستتلال ، والافتباس بهجامع الانتفاع المذكور من وجهين :  
أحدهما : لأنسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستتلال ، والافتباس

مباح قبل الشرع ، لأنه فرد من أفراد المسألة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع ، والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده .

الثاني : سلمنا لإباحة الأصل المقيس عليه لكن لا نسلم أن العلة في إباحته هو هذه الأوصاف ، وهو الانتفاع الخالي عن أمارة المفسدة ، ومضرة المالك ، والقياس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة .

فإن قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أي متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدت عدت ، فدل ذلك على أنها هي العلة ، فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتي في القياس ، لأن الراجح أنها لا تفيد القطع بل الظن ، وفي هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : ( يمنع الأصل ) أي المقيس عليه .

وقوله : ( وعلية الأوصاف ) أي وبمنع علية الأوصاف ، وهي كونها علة وقوله : ( والدوران ضعيف ) جواب عن سؤال مقدر .

قال التبريزي (١) في مختصر المحصول المسمى « بالتقييح » : القياس على الاستغلال وشبهه فاسد ، إذ لا تصرف فيه ألبته ، ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف مانحن فيه ، قال : ثم إنه معارض بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ، ولا ضرر فيه على المالك ، فكان حراماً كمنقل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه مما ضرر فيه ألبته .

---

(١) هو : مظفر بن محمد بن إسماعيل ، أبو سعد ، أمين الدين التبريزي فقيه ، شافعي ، تعلم ببغداد ، وأعاد بالمدرسة النظامية ، وأفتى وناظر ، وقدم مصر ، ثم سافر إلى شیراز ومات بها سنة ٦٣١ هـ .  
من مؤلفاته « التقييح » ، اختصره من المحصول .

انظر : ( طبقات الشافعية للسبكي ١٥٦ / ٥ كشف الظنون ١٠٠٢ ) .

قوله : ( وعن الثاني ) أى والجواب عن الدليل الثانى ، وهو قولهم :  
 إن الله تعالى خلق الماء كل الذبذبة لغرضنا من وجهين :  
 أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض .

وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً ، ونفي التعليل  
 بالفرض ، أى لانسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه ، بل له أن يفعل ما شاء  
 من غير فائدة ومنفعة أصلاً ، كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله ، أو معناه  
 لانسلم حجة إطلاق الفرض فى حق الله تعالى ، وإن كان فعله لا يبد فيه من  
 مصلحة لنا .

الثانى : سلمنا حجة تعليله بالفرض ، لكن لانسلم أن الفرض محصور  
 فى الأربعة التى ذكروها ، فإنهم لم يقيموا حجة على الحصر ، ونحن ننازع  
 فنقول يجوز أن يكون الفرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها ، أو  
 الاستنشاق بروائحها ، أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها  
 وأشكالها الغريبة .

والجواب الأول فيه نظر ، لأن الكلام فى هذين الفرعين إنما هو بعد  
 تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تأويله يجب مراعاة المصالح ،  
 والمقاصد ، ويمتنع الخلق لالمعنى ، وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل  
 فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشئ منهما ، وإنما أجاب بالنقض  
 بخلق الطعوم الملهكة (١) ، وذلك يدل على أن الفرض ليس محصوراً فى  
 النفع بل قد يكون خلقها للإضرار ، ولم يرتض صاحب التحصيل هذا  
 الجواب الذى ذكره الإمام ، قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب  
 مع ما يصلحه ثم أجاب بجوابين :  
 أحدهما : منع الحصر كما تقدم .

(١) المحصول (١ / ٥٠) .

والثاني : أنه يمكن معرفته يتنازل واقع في غير حال التكليف كالواقف  
في حال الصغر أو السهو (١)، ونحن لا نسمى فعل غير المكلف مباحاً فتلخص  
من هذه الأجوبة كلها أن نقول : لا نسلم أنه خلقها لغرض ، سلمنا ذلك لكن  
لا نسلم أنه خلقها للنفع ، فقد يكون الغرض هو الإضرار كالسموم . سلمنا  
أنه النفع ، فلا نسلم الحصر في الأربعة ، سلمنا تحصره لكن لا يدل على  
الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه .

### دليل القائلين بالتحريم

قوله : ( وقال الآخرون ) يجوز فيه فتح خائنه وهو ظاهر ، وكسرهما ،  
لأنه قسيم قوله : ( احتج الأولون ) وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا  
بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه ، فيحرم قياساً على الشاهد ، وهي  
المخلوقات ، ورد هذا القياس بالفرق ، وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون  
الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل ، وأجاب  
الإمام بمعارضة هذا الدليل الدال على الإباحة ، وهو القياس على  
الاستقلال (٢) ، والأول أحسن .

### تمليح

قال المصنف : ( عدم الحرمة لا يوجب الإباحة ، لأن عدم المنع أعم  
من الإذن ) .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين  
بالتوقف بمعنى أنه لاحكم : فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعاً منها

(١) انظر : التحصيل ( ١ / ١٨٩ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٥٠ ) .

فتكون محرمة ، وإلا فتكون مباحة ، ولا واسطة بين النفي والإثبات ،  
وأجاب عنه في المحصول بوجهين :

أحدهما : أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة  
فمستط السؤال .

الثاني : وهو على تقدير أن يفسر الوقت بعدم الحكم فنقول :  
أما قولكم : إن كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فإنه مسلم ،  
وأما قولكم : إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم ،  
لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكافئ  
كالنائم ، فإنه ليس ممنوعاً منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحاً ، لأن المباح هو  
الذي علم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه ، فإذا لم يوجد هذا  
الإذن لا توجد الإباحة (١) .

فلنخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه ، لأنه قد يوجد  
معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الأخص ، فيكون عدم الحرمة  
لا يستلزم الإباحة ، فيصبح تفسير الوقت بعدم الحكم ، وفيما قاله نظر ، لأن  
المراد من الإباحة في هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهي عدم المنع ،  
لا الإباحة الشرعية حتى يقال : لا بد فيها من الإذن .

واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إيرادها ،  
وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين :  
أحدهما : أنه لم يصرح باختيار الوقف .

الثاني : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة  
لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً ، وجاصله أنه إيراد على  
تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يختره .

---

(١) المحصول (١ / ٥٠) .

رَفَعُ

## عبد الرحمن النجدي أسكنه الله الفردوس الفصل الثاني في المحكوم عليه

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في تعلق الحكم بالمحكوم

قال البيضاوي : ( الفصل الثاني في : المحكوم عليه وفيه مسائل . الأولى :  
أن المعلوم يجوز الحكم عليه كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة  
والسلام . قيل : الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره .  
قلنا : أمر الله تعالى في الأزل معناه أن فلانا إذا وجد فهو مأمور بكذا .  
قيل : الأمر في الأزل ولا سامع ، ولا مأمور عبث بخلاف أمر  
الرسول عليه الصلاة والسلام ، قلنا : مبنى على القبح العقلي . ومع هذا  
فلا شبهة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سبيل .  
أقول : لما فرغ من الكلام في الحكم انتقل إلى الكلام في المحكوم  
عليه وذكر فيه أربع مسائل :

الأولى : في جواز الحكم على المعلوم .

منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو أن العلماء اختلفوا في كونه تعالى  
متكلماً . فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام ، فعلى هذا يكون الكلام  
عندهم من صفات الأفعال يوجد فيها لا يزال ، وقالت الحنابلة : كلامه تعالى ؛



عبارة عن الحروف والأصوات ، وهى قديمة ، وأنكروا كلام النفس .  
وقال الأشعرى وأتباعه : إنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها ،  
وهو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات ،  
وهو مع وحدته أمر ، ونهى ، وخبر ، وإنشاء ، وانقسامه إلى هذه  
الأمور بحسب متعلقاته ، فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً ، أو بطلب  
النكاح كان نهياً ، فيكونه أمراً أو نهياً أو صاف لا أنواع كما أن الجوهر فى  
نفسه واحد ، وإن كان مشتملاً على أوصاف كالنحيز ، والقيام بنفسه ،  
والقبول للأغراض .

إذا عرف هذا فنقول : لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب  
الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلى كما بيناه لزمهم أن  
يقولوا : إن الأمر والنهى ثابتان فى الأزلى ، وليس ثم مأمور ولا منهى  
فلذلك قاوا : المعلوم يجوز الحكم عليه وهذه هى عبارة المصنف ، وهى  
أحسن من قول الإمام : المعلوم يجوز أن يكون مأموراً ، لأن الحكم أعم  
قال فى المحصول ، وليس معنى كون المعلوم مأموراً أنه يكون مأموراً  
حال عدمه ، لأنه معلوم بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً  
فى الحال ثم إن الشخص الذى سيوجد به ذلك يصير مأموراً بذلك  
الأمر (١) .

هذا لفظه ، وذكر الأمدى نحوه فقال : معناه قيام الطلب القديم  
بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده وتبينته لفهم  
الخطاب ، فإذا وجد وتبيناً للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب ، قال :  
وأنكره سائر الفرق (٢) .

(١) انظر المحصول (١ / ٣٢٨) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ١١٦) .

## الأدلة

استدل الأشاعرة على تعلق الحكم بالمعدوم بأن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى .

اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام يخبر ومبلغ عن الله تعالى أو أمره إما بالوحي أو بالاجتهاد . وليس هو بمنشئ الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم : فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى .

والجواب : أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً ، لأن معناه أن فلانا إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا .

واعلم أن كون الأمر معناه الإخبار نقله في المحصول ، والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب (١) ، فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله في السكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق ، قال في المحصول : وهو مشكل من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب ، والأمر لا يتطرق إليه ذلك .

الثاني : أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفيه ، أو غيره وهو محال ، لأنه ليس هناك غيره ، قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب

---

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٢٩) .

عبد الله بن سعيد (١) من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك (٢).

واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الإخبار ، جعله عبارة عن الإخبار بنزول العقاب على من يترك ، ثم استشكله بالوجهين السابقين ، وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو ، لأن الخلف في خبر الله تعالى محال ، فعدل المصنف عن كونه إخباراً بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأموراً بتقليد للإشكال ، لأن سؤال العفو لا يرد عليه ، وإنما يرد عليه الأولان فقط ، وهو من مخاسن كلامه على أننا نجيب عن العفو بأن نقول : الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو .

قوله : ( قبل : الأمر في الأزل إلخ ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الأزل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعتراضاً عليه بما سبق ، فأجبنا عنه ، فشرعوا في فرق آخر بينهما ، فقالوا : كيف يعقل الأمر في الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء ؟ لأن الأمر في الأزل - مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيتمثل ولا سامع ، فينقل - عبث وسفه ، كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ونهى ، بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به ، وينقله إلى المأمورين المتأخرين ، ويحتمل أن يريد بقوله : ( ولا سامع ) أى إن جعلناه خبراً ، وبقوله : ( ولا مأمور ) أى إن جعلناه أمراً حقيقة .

والجواب عنه أن نقول : إن أردتم أنه قبيح شرعاً فمنوع ، وإن أردتم

---

(١) هو : عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب ، الفطان البصري ، أحد أئمة الفقه الشافعي ، ومن المبرزين في علم الكلام . توفي سنة ٢٤٠ هـ . ( طبقات الشافعية للسبكي ٢ / ٢٩٩ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٢٢٩ ) .

أنه قبيح عقلاً فاسم ، ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ، ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالقبيح العقلي فلاسفه في مسائلنا ، وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الأزل لفظ هو أمر أو نهى ، بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد ، وأن العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب ، وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى صيوجد ، وما قاله المصنف ضعيف من وجهين : أما الأول : فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذى قبل هذا ، والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل ، فإن وروده هنا مستحيل . وأما الثانى : فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر ، أى لو كان لى ولد لكانت أمره .

### المسألة الثانية

#### في تكليف الغافل

قال البيضاوى : ( الثانية : لا يجوزُ تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل امتثالاً يعتمد العلم ولا يكفى مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » ونوقض بوجوب المعرفة ، وأجيب : بأنه مستثنى ) .

أقول : تكليف الغافل ، كالمساهى ، والنائم ، والمجنون ، والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف ، وفيه نظر من وجهين :

أحدهما : أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك ، بل إذا قلنا بجواز ذلك فالإمام أبى الحسن الأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره . قال والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهى ابتلاء الشخص واختباره .

الثاني : فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا :

الاول : هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به .

والثاني : أن يكون راجعاً إلى المأمور ، كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال .

واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الام على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الرويانى في البحر في كتاب الصلاة ، وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً ، لأنه فرد من أفراد المسألة كما نص عليه الآدمى ، وابن الحاجب (١) .

### الأدلة

ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل

(١) وأقول : إن الإمام الشافعي يحل قدراً عن أن يقول : إن من لا يفهم الخطاب يصبح تكليفه ، كما قال الإمام ابن السبكي : إن ما قاله الشافعي في السكران : إما أن يكون قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره للتغليظ عليه أو يحمل كلامه على السكران الذي لا ينسل عن رتبة التمييز ، دون الطافح المنشى عليه ، ثم قال : وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي فصل بين السكران وغيره ، واستدل ذلك بقول الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) سورة النساء آية ٤٣ ، على أن في كلام الإمام الشافعي نفسه ما يرد على ذلك حيث قال في باب - طلاق السكران - إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمريض ، والمجنون مغلوب على عقله ؟ قيل : المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض ، مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم ، مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ؟

( ١٠ - الأسنوى - ١٣ )

المؤمن الفرض امثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أى بالأمر ، وكذا بالفعل الماتى به أيضا ، وعليه اقتصر فى المحصول ، وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أى يتوقف عليه ، لأن الامثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل .

قوله : ( ولا يكفى مجرد الفعل ) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق ، وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة فى تكليفه به ، فلم قلتم : إنه لا بد من قصد الامثال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل وتوجه الطلب نحوه ، وجوابه : أنا إنما قلنا بذلك الحديث الصحيح المشهور وهو قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » (١) .

قوله . ( ونوقض بوجوب المعرفة ) أى هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر ، وذلك بأن الأمر بمعرفة الله تعالى واردا فلا يجاز أن يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل ، فيكون واردا قبله ، وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر ، لأن معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل ، فقد كلف بشئ وهو غافل عنه .

التقرير الثانى : أنه يستحيل قصد الامثال فيما ، لأن المكلف لا يعرف

---

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب بدء الوحى إلى رسول الله - ﷺ - من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كما رواه مسلم : كتاب الامارة ، باب : قول النبي - ﷺ - « إنما الأعمال بالنيات » ، وأبو داود : كتاب الطلاق ، باب : فيما عنى به الطلاق والنيات ، والترمذى : كتاب فضائل الجهاد ، باب : فيمن يقاتل رياء وللدنيا ، والنسائى : كتاب الطهارة ، باب : النية فى الوضوء ، وابن ماجه : كتاب الزهد ، باب النية .

وجوبها عليه كما قررناه ، فقد كلف بشئ لا يجب فيه قصد الامتثال .

والجواب : أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني .

قال الإمام الرازي : فيستثنى أيضاً قصد الطاعة ، فإنه لو افترق إلى قصد آخر لزم التسلسل ، وأعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق (١) والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر ، فإن النقض يحصل بصورة واحدة .

وأجاب ابن التلمساني ، ثم القرافي عن الأول : بأن الأمر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية ، وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين .

#### المسألة الثالثة

الإكراه الملجئ يمنع التكليف

قال المصنف ( المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة ) .

أقول : الإكراه قد ينتهي إلى حد الإلجام ، وهو الذي لا يبق للشخص معه قدرة ولا اختيار كالإلقاء من شاهق ، وقد لا ينتهي إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا قتلتك ، وعلم أنه إن لم يفعل قتله ، فالأول يمنع التكليف ، أي بفعل المكروه عليه وينقيضه ، لأن المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع ، والتكليف بالواجب والممتنع محال ، وهذا هو معنى قول المصنف : ( لزوال القدرة ) لأن القادر على الشيء هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك .

وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني .

(١) المحصول ( ١ / ٣٢٣ ) :

وأما الثاني: وهو غير الملجئ، فمفهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف، وهو مذهب الأشاعرة، لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن.

وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف في عين الممكروه عليه دون نقيضه، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فلا يتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع، فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض الممكروه عليه. فإنه أبلغ في إجابة داعى الشرع.

وقال الغزالي: الآتى بالفعل مع الإكراه كن أكره على أداء الزكاة مثلاً إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا (١).

ورد القاضى أبو بكر الباقلاني على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه، قال إمام الحرمين: وهذه هفوة من القاضى لما تقدم (٢)، وفيما قاله نظر، لأن القاضى إنما أوردته عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن الممكروه قادر على عين الفعل الممكروه عليه، فبين القاضى أنه قادر، وذلك لأنهم كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل. هذا ملخص كلام ابن التلمسانى.

وقد اختار الإمام، والامدى وأتباعهما التفصيل بين الملجئ وغيره (٣)، كما اختاره المصنف، لكنهما لم يبيّنا محل الخلاف، وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم.

(١) انظر: المستصفى (١/ ٥٨).

(٢) انظر: البرهان (١/ ١٠٦، ١٠٧).

(٣) المحصول (١/ ٢٣٣، ٢٣٤)، والإحكام للامدى (١/ ١١٧).



## المسألة الرابعة

التكليف يتوجه عند المباشرة

( المسألة الرابعة : التكليف يتوجه عند المباشرة . وقالت المعتزلة :  
بل قبلها .

لنا : أن القدرة حينئذ . قيل : التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني  
الحال . قلنا . الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال ، وإن كان غيره  
فيعود الكلام إليه ويتسلسل ، فقالوا : عند المباشرة واجب الصدور .  
قلنا : حال القدرة والداعية كذلك ) .

أفوال : اختلف الأصوليون في الزمن الذي تتوجه فيه التكليف  
الشرعية إلى المكلف : فذهب الأشاعرة إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً  
بالفعل عند مباشرته له ، والوجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو إعلام له  
بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً .

وذهب المعتزلة : أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل ، وهذا الذي  
قاله هو مراد المصنف وهو مُشْكِلٌ من وجوه :  
أحدهما : أنه يؤدي إلى سلب التكليف ، فإنه يقول : لا أفعل حتى  
أكلف ، ولا أكلف حتى أفعل .

الثاني : أن جعلهم السابق إعلاماً يلزم منه دخول الخلاف في خبر الله  
تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل ، لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً  
لكونه يصير مأموراً عند مباشرة الفعل ، وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر ،  
وحينئذ فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق .

الثالث : أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً  
قبل المباشرة ، فهذا العلم إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها ، وإن لم يكن مطابقاً  
فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك .

الرابع : أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما أخذ من قاعدتين .

لأحدهما : أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه .

والثانية : أن التكليف قبل الفعل فعلينا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري (١) ،

الخامس : أن الإمام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه : منها أن التكليف قبل الفعل ، بدليل تكليف الكافر بالإيمان ، والقدرة غير موجودة قبل الفعل ، وذلك تكليف بما لا يطاق (٢) ، وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا .

قال القرافي . وهذه المسألة أغضض مسألة في أصول الفقه (٣) . قال إمام الحرمين في البرهان : والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٤) ، وقد سلك الأمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ، ونفاه الممثلة (٥) .

## الأدلة

استدل المصنف لمذهب القائلين بأن التكليف عند المباشرة بقوله :  
(لنا أن القدرة حينئذ) أي حين الفعل ، ولا توجد قبله ، فلو كان مكلفاً

(١) البرهان (١ / ١٠٢ ، ١٠٣) .

(٢) المحصول (١ / ٣٠٢ وما بعدها) .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ .

(٤) البرهان (١ / ٢٧٩) .

(٥) الإحكام للأمدى (١ / ١١٣) .

قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه ، وهو محال ، والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين :

أحدهما : أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ، ووجود المتعلق بدون المتعلق محال ، هكذا قرره الإمام في المحصول ، والمفتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق .

الثاني : أن قدرة العبد عرض ، والعرض لا يبقى زمنين ، فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل .

واعلم أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم ، فإنهم يقولون : بأنها قبله كما نقله عنهم إمام الحرمين في الشامل ، والإمام شخر الدين في معالم أصول الدين ، ولهذا لم يستدل به ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك ، فإن الأولى منهما يلتقط بقدرة الله تعالى ، فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور ، وإلا لزم قدم العالم : فالصواب أن يقال : القدرة صفة لها صلاحية الإيجاد .

قال إمام الحرمين : ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل ، وهذا إنما يعقل قبل الفعل .

وأما الثاني : فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين ، سلمنا ذلك ، لكن الذي نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل بل يخلفه أمثاله .

قوله : ( قيل : التكليف في الحال ) أى أجابت المعتزلة على هذا بأن التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للتكليف عليه ، بل التكليف في الحال أى قبل المباشرة إنما هو بإيقاع الفعل في ثانی الحال ، أى حال المباشرة .

وأجاب المصنف : بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل  
فالتكليف به محال في الحال ، أى قبل الفعل ، لأنه يلزم من امتناع التكليف  
بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع ، لأن الفرض أنه هو ،  
وإن كان الإيقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول : هذا  
الإيقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه ، أو قبله ؟ فإن  
كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى ،  
وإن قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه ، لأننا بينا أن القدرة مع  
الفعل ، فإن قالوا : التكليف إنما هو بإيقاع - هذا الإيقاع ينتقل الكلام  
إليه ، ويؤدي إلى التسلسل ، أو ينتهي إلى إيقاع يكون التكليف به حالة  
مباشرة وهو المدعى ، والذي قاله ضعيف ، فإن قول الخصم : إنه مكلف  
في الحال بالإيقاع في ثانی الحال لا شك أن معناه أن التكليف في الحال  
والمكلف به هو الإيقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح  
الاعتراض بما قاله ؟ وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به في الحال  
وليس كذلك .

ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسألة فقال :  
إذا قال السيد لعبد : صم غدا ، فالأمر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور  
قادراً على الفعل ، قال : فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيدا ميموت  
غدا فهل يصح أن يقال : إن الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته ؟  
فيه خلاف ، قطع القاضي أبو بكر ، والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ،  
وتبعه جمهور المعتزلة ، فقد وضع بهم هذه المسألة أنه يصح أن يؤمر الآن  
بالفعل في ثانی الحال .

## أدلة المعتزلة

استدل المصنف لمذهب المعتزلة بقوله : ( قالوا : عند المباشرة واجب الصدور ) أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ، فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه ، لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل .

وأجاب المصنف بقوله : ( قلنا : حال القدرة ، والداعية كذلك ) ، وتقريره متوقف على تفسير القدرة ، والداعية ، فأما القدرة فالمراد بها هنا هو : التمكن من الفعل ، وأما الداعية فنقول : إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم إليه ، فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم : دعاه أى طلبه . وكان عليه بالمصلحة طلب منه الفعل ، وقد يسمى الداعى بالفرض ، والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة ، فإذا وجدت يجب وقوع الفعل ، وقيل : لا يجب ، لكن يصير الفعل أولى ، وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ، ونقل الأصماني شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها .

إذا علمت ذلك فتقرير مقاله المصنف من وجهين :

أحدهما : مقاله فى المحصول : إن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ، ولا امتناع فى كون المؤثر مقارناً للأثر ، فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فاتفق قولكم : إن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدوراً .

الثانى : وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل :

أن الفعل يقترب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً  
بحال القدرة ، والداعية عند المعزلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل  
مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ماقلتموه .

واعلم أن العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارئة له ؟ فيه قولان  
مشهوران ، فإن النظم الحصم القول الأول بجوابه الثاني ، وإن التزم الثاني  
جوابه الأول .

فتلخص أنه لا بد منهما . ولك أن تقول : إذا كان الفعل قبل المباشرة  
غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالامتنع  
أو الواجب وهو محال .

رَفَعُ

## عبد الرحمن النجدي (شيخ الفروع) الفصل الثالث في المحكوم به

وفيه مسائل

المسألة الأولى

التكليف بالحال

قال البيضاوي : (الفصل الثالث : في المحكوم به وفيه مسائل ، الأولى :  
التكليف بالحال جائز ، لأن حكمه لا يستدعي غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده  
فلا يطلب ، قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم بامتناعه . غير واقع بالمتنع  
لذاته كإعدام القديم ، وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى : ( لا يكلف  
الله نفساً إلا وسعها ) .

قيل : أمر أبا لهب (١) بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن ، فهو جمع  
بين النقيضين . قلنا : لأنسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ، :  
أقول : المستحيل على أقسام :

أحدها : أن يكون لذاته وبعبارة عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً ، وذلك  
كإلجاع بين الضدين والنقيضين ، والحصول في حيزين في وقت واحد .

---

(١) هو : عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم . عم رسول الله ﷺ -  
كان من أشد الناس عداوة له والمسلمين ، وفيه وفي أمر أنه نزلت سورة المسد .  
مات في السنة الثانية للهجرة بعد بدر بقليل . انظر : تاريخ الإسلام للذهبي  
(١ / ٨٤ ، ١٦٩) ، الأعلام (٤ / ١٢) .

والثاني : أن يكون للعادة كالطيران ، وخلق الأجسام ، وحمل الجبل العظيم .

والثالث : أن يكون لطيران مانع كتحكيف المقيد العدو ، والزمن المثنى .

والرابع : أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التحكيف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها ، لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعري إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسألة السابقة .

والخامس : أن يكون لتعلق العلم به ، كالإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن الإيمان منه مستحيل ، إذ لو آمن لا انقلب علم الله تعالى جملا وهو محال .

### تحرير محل النزاع

إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا ، إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما خصوا باستمرارهم على الكفر ، ونقل الأمدى عن بعض الثنوية أنه منع جوازه (١) .

والرابع أيضا واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الذى أصله .

وأما الثلاثة الأوانل فهي محل النزاع وعن صرح بذلك القرافى فى شرح المحصول ، والتنقيح (٢) ، وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب : أصحها عند المصنف أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الإمام ، وأتباعه (٣) .

---

(١) الإحكام (١/ ١٠٣) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) المحصول (١/ ٣٠٢) .



والثاني : المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة ، واختاره ابن الحاجب (١) ، ونص عليه الشافعي ، كما نقله الأصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص .

والثالث : إن كان متمتعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز ، واختاره الأمدى (٢) ، وإذ قلنا بالجواز في وقوعه مذهب :

أحدها : المنع مطلقاً سواء كان متمتعاً لذاته أم لا .

الثاني : الوقوع فيهما واختاره في المحصول :

والثالث : التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتي ، وقد تردد النقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ، قال في البرهان : وهذا سوء معرفة بمذهبه ، فإن التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين :

أحدهما : أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره .

الثاني : أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتثال ، والتكليف سابق (٣) . وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته وهذا كله في التكليف بالمحال .

أما التكليف بالمحال بإسقاط الباء في جوازه قولان للأشعري ، وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل .

ثم استدل المصنف على الجواز بقوله : (لأن حكمه لا يستدعي غرضاً) أي إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذ كان غرض الأمر حصول المأمور به ، وحكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة لاستغنائه ، وورود الأمر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين في الشامل عن أصحابنا إن كان متمتعاً لذاته ، فالأمر به الإعلام بأنه معاقب لا محالة ، لأن له تعالى

---

(١) انظر : شرح العضد (٩ / ٢) .

(٢) الإحكام للأمدى (١٠٣ / ١) .

(٣) انظر : البرهان (١٠٣ / ١) .

أن يعذب من يشاء ، وإن كان متمنعا لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات ، وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هذه القاعدة .

## دليل القائلين بالإمتناع مطلقا

استدل القائلون بالإمتناع التكليف مطلقا بأنه لا يتصور وجوده فلا يطلب ويمكن تقريره على وجهين :

أحدهما : أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف ، وإذا كان كذلك فلا يطلب ، لأن طلبه عبث . وجواب هذا يمنع المقدمة الثانية ، فإنها محل النزاع .

التقرير الثاني : أي المحال لا يتصور العقل وجوده ، وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ، ينتج أن المحال لا يطلب ، أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم ، لأن النصور قسم من أقسام العلم ، وكل معلوم فهو متميز بالضرورة ، وكل متميز فهو ثابت ، لأن التمييز صفة وجودية ، والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا ، لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا .

وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول ، وطلب الشيء مع الجهل به محال ، وهذا التقرير قد صرح به الإمام (١) ، والامدى (٢) ، وأتباعهما ، وهو مراد المصنف .

وجوابه : منع المقدمة الأولى ، لأنه لو كان غير مقصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ، ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة .

---

(١) انظر المحصول (١ / ٣٠٥ وما بعدها)

(٢) الإحكام الامدى (١ / ١٠٣ وما بعدها) .

## المذهب المختار للمصنف

وحاصل الكلام أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره ، وقد تقدم التنبيه على ذلك ، وأنه على خلاف رأى الإمام ، ثم ذكر الممتنع بالذات مثالين ،

أحدهما : لإعدام القديم ، أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى ، فإنه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم ، واحترزوا بالوجودى عن الأزلى . فإنه قديم ، ولا يمتنع عدمه ، لأن مفهومه عدمى وهو سلب الابداء .

الثانى : قلب الحقائق ، ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جهادا ، والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك ، بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لأننا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال ، وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره ، حل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الأولى ، وحينئذ فيكون جمعا بين التقيضين وهو ممتنع لذاته ، وتقدير أن لا يقول كلامه فمستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف .

## الأدلة

استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين :

أحدهما : الاستقراء ، وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم ، والاستقراء : هو الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية ، وهو مأخوذ من قولهم : قرأت الشيء قرآنا ، أى جمعته وضممت بعضه إلى بعض حكماء الجوهري وغيره ، والذين فيه لاطلب فلما

كان المجتهد طالباً للأفراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء .

وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات .  
الدليل الثاني : قوله تعالى : ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) (١) وجه الدلالة أن الآية لم تقف الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع .

### مناقشة الدليل

قوله : ( قيل : أمر أباهب ) يعني أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع ، وذلك لأن أباهب قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به ( ومنه ) أي وما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبوهب مأمورا بأن يصدق في أنه لا يؤمن ، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن ، وهو جمع بين التقيضين ، وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع ، ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء .

وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى وارداً بعد إنزال الله تعالى أنه لا يؤمن ، لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالإيمان به في الماضي ، وفي جملته أنه يؤمن فيلزم المحال ، ونحن لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالإيمان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن ، وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال ، لأن إخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كاف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب ، وهذا الجواب باطل ، بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً .

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٦ .

والصواب ، أقاله إمام الحرمين ، وأرضاه ابن الحاجب وغيره : أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره ، وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة إيمانه ، لأن الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال ، فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره ، كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن (١) .

وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين :

أحدهما : أن هذا التغيير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول : بأن يؤمن بأن لا يؤمن (٢) ، بخلاف الواو كما في المنتخب ، فإنه مدلول الأمر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال : فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أن لا يصدق الله تعالى في أن لا يصدق ، وإذا كان كذلك فلا منافاة بينهما ألبتة ، وذلك لأن التكليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى ، وهو كونه لا يؤمن ، والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه ، فكيف يسوغ أن يقال : إنه مأمور بأن لا يؤمن ؟ أليس قد قال الله تعالى : ( قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ) (٣) ، وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر ، وهو ممكن كما قلناه ، أما تصميمه صدقاً فلا .

الثاني : أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق

(١) انظر : البرهان ( ١ / ١٠٤ ، ١٠٥ ) .

(٢) المحصول ( ١ / ٣٠٨ ) .

(٣) سورة الاعراف الآية ٢٨ .

بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لانصله ، بل هو مأمور بالتصديق  
الإجمالى أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق ، وعلى هذا فكيف يحىء  
التكليف بالحال ؟ وما هنا أمران :

أحدهما : أن الإمام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال :  
لأنه مكلف بالجمع بين الضدين (١) ، وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين  
فتابعه المصنف . والسبب فى هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعده  
وهما نقيضان .

وأما الإمام فإنه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتى فلا يكون  
مكلفاً به بل المكلف به هو كلف النفس عن الإيمان . والكيف فعل  
وجودى فلا يكون نقيضاً للإيمان بل ضداً له ، وهذا أدق نظراً  
وأصوب .

الثانى : أن قول الإمام وأتباعه أن الله تعالى أنزل فى حق أبى هب أنه  
لا يؤمن فيه نظر ، لأن قوله تعالى : ( ثبت يدا أبى هب ) (٢) لا يدل إلا على  
الخسران ، وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول ، وأما قوله  
تعالى : ( سيصلى ناراً ) (٣) فكذلك لا احتمال أن يكون صلبه بسبب كبيرة  
أناها بعد الإسلام ، وقد ذكر فى المحصول فى هذه المسألة آية أخرى وهى  
قوله تعالى : ( إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ) (٤) وهى لا تدل  
أيضاً على إدخال أبى هب فيها .

---

(١) المحصول ( ١ / ٣٠٨ ) .

(٢) سورة المسد الآية ١ .

(٣) سورة المسد الآية ٣ .

(٤) سورة البقرة الآية ٦ .

قال البيضاوي : ( المسألة الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً للمعتزلة ، و فرق قوم بين الأمر والنهي . لنا : أن الآيات الآمرة بالعبادة تقتضونهم ، والكافر غير مانع لإمكان إزالته ، وأيضاً الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل ( وويل للمشركين . الذين لا يؤتون الزكاة ) وأيضاً أنهم كفوا بالنواهي لوجوب حله الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً . قيل : الانتهاء أبداً يمكن دون الامتنال .

وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر . قيل : لا يصح مع الكفر ، ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضعيف العذاب . أقول : لا خلاف أن الكفار مكفون بالإيمان ، وهل هم مكفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو الأصح أنهم مكفون بفروع الشريعة أداء واعتقاداً ، ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (١) ، وقال في البرهان : إنه ظاهر مذهب الشافعي (٢) .

والثاني : وهو مذهب جمهور الحنفية والإسفراييني ، من الشافعية أنهم لبسوا مخاطبين بها .

والثالث : أنهم مكفون بالنواهي دون الأوامر ، وذكر الإمام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد (٣) ، ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف

(١) المحصول ( ١ / ٣١٦ ) .

(٢) البرهان ( ١ / ١٠٧ ) .

(٣) المحصول ( ١ / ٣١٦ ) .

فيه أيضاً قال : ومربي في بعض الكتب التي لا أستهضرها الآن أنهم مكفون بما عدا الجهاد .

وأما الجهاد فلا لامتناع فتألم أنفسهم (١) ، ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط ، لأنه عبر أولاً بالتكليف ، وقال : إن الفائدة هي العقاب ، وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب ، وأما من عبر بأنهم مخاطبون ، فإن عبارته شاملة الأحكام الخمسة .

واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثالا لقاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا ؟

## الأدلة

استدل القائلون بأنهم مخاطبون مطلقا بثلاثة أدلة :

أولاً : أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى : ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم ) (٢) وقوله تعالى : ( والله على الناس حج البيت ) (٣) ونحو ذلك والكافر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم ، لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان ، وبهذا الطريق قلنا : المحدث مأمور بالصلاة ، فثبت بالمقتضى للتكليف قائم والموانع مفقودة فوجب القول بتكليفهم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

الدليل الثاني : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكان الآيات الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى :

---

(١) شرح تفتيح الفصول ص ١٦٦ .

(٢) سورة البقرة الآية ٢١ .

(٣) سورة آل عمران الآية ٩٧ .



(وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (١) وقوله تعالى : (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر - إلى قوله تعالى - يضاعف له العذاب يوم القيامة) (٢) وقوله : ( فلا صدق ولا صلى ) وقوله تعالى : (ما سئلكم في سقر . قالوا لم نك من المصلين) (٤) ثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي إما قياساً ، أو لأنه لا قائل بالفرق ، وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة ، منها : أن هذا التعليل حكاية عن قول السكفار فلا يكون حجة .

وأجاب : بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة ، وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه (٥) . والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهري : أوعد عند الإطلاق يكون للشعر ، ووعد في الخير وأنشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته      لخلف ليعادي ومنجز موعدي (٦)

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم ، فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها ، والجامع بينهما كما قال في المحصول ، والمتنخب هو : إحرار المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهى عنه ، وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ، ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (٧) .

(١) سورة فصلت الآية ٦ ، ٧ .

(٢) سورة الفرقان الآية ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) سورة القيامة الآية ٣١ .

(٤) سورة المدثر الآية ٤٢ ، ٤٣ .

(٥) المحصول ( ١ / ٣١٩ ) .

(٦) الصحاح مادة و وعد ، ( ٢ / ٥٥١ ) .

(٧) المحصول ( ١ / ٣٢٠ ، ٣٢١ ) .

قوله : ( قيل : الانتهاء ممكن ) أى اعترض الفاعلون بالفرق بين الأوامر ، والنواهي على القياس بأن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، والانهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتثال ، والامتثال مع الكفر غير ممكن ، لأن النية فى الامتثال لا بد منها ، ونية الكافر غير معتبرة ، وأجاب فى المحصول : بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان والإتيان بهما الغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان ، فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق ، فإن كان الترك بغير نية الامتثال كافياً فى إسقاط التكليف فكذلك الفعل (١) ، قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه ، وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون للعجز فقط ، فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد .  
والثانى : أن يكون القصد الامتثال ، فهذا خارج عن العمدية ومثاب .  
الثالث : أن لا يقصد شيئاً ألبتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأثيره ، لحصول المطلوب منه ، وهو إعدام المفسدة وفى ثوابه نظر ، ومثل هذا لا يسكنى فى الفعل فإن الواجب لا يخرج عن عهده بالنية ، واعتقاد وجوبه ، وذلك فرع عن الإيمان .

وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكناً دون الامتثال ، وحينئذ فيبطل احتجاجنا عن الخصم المفصل بالقياس ، وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم بجوابه من أوجه :

أحدها : ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى يلتفتى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل ، بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل .

الثانى : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتثال بعد إزالة

---

(١) المصدر السابق .

المانع ، وحاصله أن اتجاه الفرق الذي ذكره الخصم دأثر مع صحة السؤال الآن وسيأتي إبطاله .

الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب .

## دليل من فرق بين الأوامر والنواهي

استدل المصنف لمن فرق بين الأوامر والنهي بقوله : ( قيل : لا يصح مع الكفر ) أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بأن الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم ، لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من التارك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم ، أما في حال الكفر فلمعهم صحتها ، ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلمعهم وجوب قضائها عليهم لقوله ﷺ : « الإسلام يجب ما قبله » (١) . فإذا تكرر الوجوب .

وأجاب المصنف تبعاً للإمام : بأنه لا فائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا : إنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان (٢) ، وهذا الجواب مردود من وجهين :

أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلاً ، فإن الخصم يقول : لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف ، فلا بد أن نختار أحد القسمين .

---

(١) الحديث رواه ابن سعد في الطبقات عن الزبير بن العوام وجبير بن مطعم بإلفظ : « الإسلام يجب ما كان قبله » .

انظر : ( فيض القدير ٣ / ١٧٩ ، ١٨٠ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٢٢ ) .

إما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه ، والجواب الصحيح أن نختار أنه مكاف بإيقاع ذلك في زمن الكفر ، ونجيب بما تقدم من من كونه قادرا على إزالة المانع كالمحدث ، ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للإيقاع ، أى يكاف في زمن الكفر بالإيقاع ، وذلك بأن يسلم ويوقع ، والحديث حجة لنا لأن قوله ﷺ « يجب » يقتضى سبق التكليف به ولكن يستقط ترغيباً في الإسلام .

الاعتراض الثانى : أن دعواه أنه لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد منها : تنفيذ طلاقه ، وعتقه ، وظهاره ، وإلزامه الكفارات وغير ذلك .

ومنها : إذا قتل الحربى مسلماً فى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى .

ومنها : أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد ؟ فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً ، وإن كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء .

ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان ، قال فى المذهب : ويحتمل أن لا يلزمه ، وهذا الزرد منشؤه هذه القاعدة .

ومنها فروع كثيرة نقل المعالى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معلاً بذلك ، ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ، ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ، ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم .

### المسألة الثالثة

#### الامتنال يوجب الإجزاء

قال البيضاوى : ( المسألة الثالثة : امتثال الأمر يوجب الإجزاء ، لأنه إن بقى متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية .

قال أبو هاشم : لا يوجب له النهي الفساد . والجواب : طلب الجامع  
ثم الفرق .

أقول : هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فله شرحه على  
ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول :

امتثال الأمر هو : الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعاً هل  
يوجب الاجزاء أم لا ؟ فقال جمهور الأصوليين : يوجب الاجزاء ، أى  
سقوط الأمر ، واستدلوا على ذلك بأن الأمر لو يسقط فإن كان متعلقاً  
بمعين ما أتى به أى طالباً له فيكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ،  
وإن كان متعلقاً بغيره فيلزم أن لا يكون المأتى به أولاً كل المأمور به  
بل بعضه ، وحينئذ فلا يكون امتثالا ، وقد فرضناه امتثالا .

وقال أبو هاشم ، وتابعه القاضى عبد الجبار : إن امتثال الأمر لا يوجب  
الاجزاء قياساً على النهي ، فكما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل  
صحته البسيع وقت النداء فكذلك الأمر . والجواب عن ذلك طلب الجامع  
ثم الفرق ، أى نظامه أولاً بالجامع بين الأمر والنهي ، فإذا ذكر الجامع  
ذكرنا الفرق ، وهذا الكلام مجرد استقراء ، فإن الجامع واضح بخلاف  
الفرق فمكان ينبغي له ذكر الفرق ، والسكوت عن طلب الجامع كما فعل  
الإمام وأتباعه ، وتقدير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له  
بذلك ، وأيضاً فالأمر ضد النهي ، والنهي لا يدل على الفساد ، فلا يدل  
الأمر على الاجزاء ، لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله ، والفرق  
أن الأمر هو اقتضاء الفعل ، فإذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء ، وأما النهي  
فدلوله المنع من الفعل ، فإن خالف وأتى به فليس فى اللفظ ما يقتضى  
التعرض لحكمه ، ولا منافاة بين النهي عنه وبين أن يقول : فإن أتيت به  
جعلته سبباً لحكم آخر مع كونه ممنوعاً عنه .

واعلم أنه قد تقدم أن الإجزاء يطلق على الأداء الكافي لسقوط ما عليه،  
ويطلق على إسقاط القضاء ، فامتثال الأمر يكون محصلا للإجزاء بالمعنى  
الأول بلا خلاف ، والخلاف إنما هو في إسقاط القضاء ، فالجمهور يقولون :  
إنه يدل على أنه لا يجب قضاؤه .

وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون : إنه لا يمتنع الأمر بالقضاء  
أيضاً مع فعله بدليل وجوب الماضي في الحج الفاسد ، ووجوب قضائه ،  
وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه ، بل يكون عدم  
الوجوب مستفاداً من الأصل .

هكذا حرره الأمدى (١) ، وغيره ونقله صريحاً من الخصم ، وصوبه  
ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول فقال : ذهب  
عبد الجبار إلى أنه لا يدل على الإجزاء ، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم  
دليل يدل على الإعادة ، وقد بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في  
تعليقه على المنتخب : لا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند  
الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا ،

فقال الجمهور : الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضاً على البراءة بتقدير  
الإتيان .

وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط ، والبراءة بعد الإتيان بالمأمور  
به مستفادة من الأصل ، ومعناه أن الإنسان خالق وذمته بريئة من الحقوق  
كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها ، فإذا امتثل كان الإجزاء وهو براءة الذمة  
بعد ذلك مستفاداً من الاستصحاب لا من الإتيان بالمأمور به .

قال : وهذا الخلاف شبيه الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : إن  
دخلت الدار فأنت طالق ، فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقول : عدم

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ٣٨ وما بعدها ) .

طلاقها مستفاد من العصمة السابقة ، والقائلون بالمفهوم يقولون : عدم الطلاق من ذلك ، ومن مفهوم الشرط ، وكذلك أيضاً الخلاف الذى ههنا انتهى كلامه (١) .

إذا علمت ماقلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب رداً على أبى هاشم ، لأن أبى هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول : إن الأمر لا يدل عليه ، ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله : ( كما لا يوجب النهى الفساد ) يدل عليه أيضاً ، ثم إن الإمام ، والمصنف ، وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان بالمأمور به ، وفيه نظر ، لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ، ولا على البراءة وإنما تدل على عدم الضد فينبغى أن يجعلوا محل الخلاف فى الأمر ، وقد نص عليه الأكثرون كالغزالي ، وابن برهان ، وأبى المعالى وابن فورك (٢) ، والقاضى عبد الجبار ، وأبى الحسين ، والقاضى عبد الوهاب .

---

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٧٧ ، ٧٨ . تيسير التحرير (٢٣٥/٢)  
الحلى على جمع الجوامع ( ١٠٣ / ١ ) .

(٢) هو : محمد بن الحسن بن فورك الانصارى الاصبهاني أبو بكر ، واعظ ، عالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية من مؤلفاته والحدود ، فى الأصول .  
[توفى سنة ٥٤٠٦ هـ .

( طبقات الشافعية الكبرى ٥٢١٣ - ٥٦ ، النجوم الزاهرة ٤ / ٢٤٠ ) .

## الكتاب الأول

## في الكتاب وهو القرآن الكريم

قال البيضاوي : ( الكتاب الأول في الكتاب ، والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ، ومعرفة أقسامها ، وهو ينقسم إلى : أمر ، ونهى ، وعام ، وخاص ، ومجمل ، ومبين ، وناسخ ، ومنسوخ ، وبيان ذلك في أبواب ) .  
أقول : قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب ، وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ، ومناسبة تقديم بعضها على بعض ، فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الأول المعقود للكتاب العزيز ، ويعنى به : الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وهو القرآن الكريم ، فخرج بالمنزل الكلام النفساني ، وكلام البشر ، وبقولنا : للإعجاز الأحاديث ، وصائر الكتب المنزلة كالإنجيل .

وقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأفصر سورة كالكوثر ، والإعجاز هو : قصد إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ، ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفا على معرفة اللغة ، ومعرفة أقسامها ، فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب .

ثم إن الكتاب العزيز ينقسم إلى : خبر ، وإنشاء ، لكن نظر الأصولي في الانشاء ، دون الأخبار ، لعدم ثبوت الحكم بها غالبا ، فلذلك قسمه إلى أمر ، ونهى ، وعام ، وخاص ، ومجمل ، ومبين ، وناسخ ، ومنسوخ ، فقله : ( وهو ينقسم ) أي الكتاب العزيز ، فأطلقه وأراد به قسم الانشاء منه ، ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك ،



وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ، ولأجل هذه الأقسام  
انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب :

الأول : في اللغات .

والثاني : في الأوامر والنواهي .

والثالث : في العموم والخصوص .

والرابع : في المجمل والمبين .

والخامس : في الناسخ والمنسوخ .

ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على  
بعض ، وأخذه - رحمه الله - من أبي الحسين البصري ، فإني رأيت مذكورا  
في شرح العمدة ، وحاصله : أنه قدم باب اللغات لأن التمسك بالأدلة  
القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها ، وإنما قدم باب الأوامر والنواهي على  
الثلاثة الباقية ، لأن تقسيم الكلام إلى الأوامر والنواهي تقسيم له باعتبار  
ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص ، والمجمل والمبين تقسيم له  
باعتبار عوارضه ، كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود ، فإن الأبيض  
والسود ليس من الأجزاء الذاتية ، لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما  
فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقدمنا ما هو بحسب  
الذات على ما هو بحسب المرض .

وإنما قدم باب العموم والخصوص على الباين الباقيين ، لأن النظر في  
العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي . والنظر في المجمل والمبين  
نظر في كيفية دلالة الأمر والنهي على ذلك المتعلق ، ولا شك أن متعلق  
الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه : ولتمام قدم باب  
المجمل والمبين على النسخ ، لأن النسخ بطراً على ما هو ثابت بأحد الوجوه  
المذكورة (١) ، وذكر المصنف في الباب الأول تسعة فصول .

(١) المحصول ( ١ / ٥١ وما بعدها ) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
الباب الأول  
في اللغات  
وفيه فصول

الفصل الأول  
في الوضع

قال البيضاوي : ( الباب الأول في اللغات وفيه فصول ، الفصل الأول :  
في الوضع لما مست الحاجة إلى التعارن والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من  
الإشارة والمثال لعمومه وأيسر ، لأن الحروف كيمييات تعرض للنفس  
الضروري وضع بإزالة المعاني الذهنية لدورانها معها ليفيد المنسب والمركبات  
دون المعاني المفردة والافيدور ) .

أقول : اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني ، فلما كانت  
دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا  
الفصل في الوضع وما يتعلق به ، فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا  
علم الأول علم الثاني ، والذي يتعلق به ستة أشياء :

- أحدها : سبب الوضع .
- والثاني : الموضوع .
- والثالث : الموضوع له .
- والرابع : فائدة الوضع .
- والخامس : الواضع .

والسادس : طريق معرفة الموضوع ، وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب .

### سبب الوضع

أشار إليه البيضاوى بقوله : ( لما صحت الحاجة ) أى اشتدت ، وتقريره أن الله تعالى خالق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه ، محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه ، ولاحتياجه إلى غذاء ، ولباس ، ومسكن ، وسلاح ، والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا عن استعمالها ، لأن كلامها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم مع بعض ، وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه مافى نفسه ، فاحتيج إلى وضع شيء يحصل به التعريف .

### الموضوع

شرح بتكلم فى الموضوع هو الثايف من الستة المتقدمة وحاصله : أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير مافى نفسه ، والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب ، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر ، أما كونه أفيد فلعومومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات ، والمعنى الموجود والمعدوم ، والحاضر ، والغائب . والحادث ، والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ، ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب ، والمعدوم ، ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ، ولا للبارى سبحانه وتعالى ، وغير ذلك ، قال الإمام : ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه ، وأما كونه أيسر ، فلأنه موافق للأمر الطبيعى ، لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت ، وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجها ، وإخراجها ضرورى ، فصرف ذلك الأمر الضرورى إلى وجهه ينفع به الشخص انتفاعاً كلياً ، فلما كان اللفظ

أفيد وأيسر وضع للدلالة على ما في النفس (١).

واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ، ولا يصح أن يريد المصنف بقوله : ( والمثال ) لأن تعليله بالعموم يبطله ، لأن كل ما صحت التعبير عنه يمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك .

## الموضوع له

بين المصنف المسألة الثالثة بقوله : ( بإزاء المعاني الذهنية ) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له ، وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره ، فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له ، وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان ، لا الماهية الخارجية ، والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائراً مع المعاني الذهنية دون الخارجية ، بيانه : أنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه ، فإذا دنونا منه وظننا أنه شجر أطلقنا لفظ الشجر عليه ، ثم إذا ظننا أنه بشر أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى ، وأجاب في التحصيل عن هذا : بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك ، وهو جواب ظاهر (٢) ، ويظهر أن يقال : إن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً ، فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى ، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ، ثم إن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه ، وهذه المسألة قد أهملها الأمدى ، وابن الحاجب .

(١) المحصول ( ١ / ٦٤ ، ٦٥ ) .

(٢) انظر : التحصيل ( ١ / ١٩٧ ، ١٩٨ ) .

## قائدة الوضع

قوله : ( ليفيد النسب ) شرع يتكلم في قائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام ، وحاصله : أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات كالأفعالية ، والمفعولية ، وغيرهما ، وإفادة معاني المركبات من قيام أو قعود ، فلفظ زيد مثلاً وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعاني ، لأنه يلزم الدور ، وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات ، والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات ، فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع ، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم به متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور .

فإن قيل : هذا بعينه قائم في المركبات ، لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول ، والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول : فلو استفدنا بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور .

وأجاب في المحصول : بأننا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له ، بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة ، وعلى كون الحركات المخصوصة ، كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة (١) ، وقد أهمل ابن الحاجب ، والامدى هذه المسألة أيضاً .

## الواضع للغة

قال البيضاوى : ( ولم يثبت تعيين الواضع ، والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ، ووقف عباده عليه لقوله تعالى : ( وعلم آدم الأسماء كلها ) ما أنزل

---

(١) المحصول ( ١ / ٦٧ ) .

الله بها من سلطان) (واختلاف المفتكم والوانسكم) ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتميج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل ، ولجاز التغير فيرفع الأمان عن الشرع ، وأجيب: بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها ، أو ما سبق وضعها ، والذم للاعتقاد ، والنويف يعارضه الأقدار ، والتعليم بالقرديد والقراين كما للأطفال ، والتغير لو وقع لاشتهر ) .

أقول : شرع في القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد ابن سليمان الصيمرى المعتزلى (١) إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع ، بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ، هكذا نقله عنه في المحصول (٢) ، ومقتضى كلام الأمدى في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لابد من الوضع (٣) .

واحج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح .

والجواب : أنه يختص بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فسادة أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ، ولكان كل إنسان يمتدى إلى كل لغة ، ولكان الوضع لضدين محالا ، وليس بمحال بدليل القرء للحيض ، والطهر ، والجون للسواد ، والبياض .

إذا تقرر إبطال مذهب عباد ، وأنه لابد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب :

(١) هو : عباد بن سليمان بن على الصيمرى ، أبو سهل معتزلى من أهل البصرة . عاش في القرن الثالث الهجرى ، ولم فعثر له على تاريخ وفاة .  
انظر : ( الفهرست لابن النديم ص ٢١٥ ، فرق وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص ٨٣ ) .

(٢) المحصول ( ١ / ٥٧ ) .

(٣) الإحكام ( ١ / ٥٦ وما بعدها ) .

أحدهما : التوقف ، لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية ، وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع ذلك ممكن ، والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضى . والإمام وأتباعه ، ومنهم المصنف ، ونقله فى المنتخب عن الجمهور ، وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول ، والتحصيل عن جمهور المحققين (١) .

والمذهب الثانى : أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها - بتشديد القاف - أى علمنا إياها ، وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري ، واختاره ابن الحاجب ، والإمام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه (٢) . قال الآمدى : إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى وإن كان المطلوب هو الظن ، وهو الحق ، فالحق ما قاله الأشعري لظهور أدلة (٣) .

واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول ، فأما المنقول فثلاثة :

الاول : قوله تعالى : ( وعلم آدم الأسماء كلها ) (٤) إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ، ولا الملائكة ، فتكون توقيفية ، أما آدم عليه السلام فلأنه تعلم من الله تعالى ، وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم ، والمراد بالأسماء إنما هو الالفاظ الموضوعية بإزاء المعانى ، وذلك يشمل الأفعال ، والحروف ، والأسماء المصطلح عليها ، لأن الاسمسمى بذلك ، لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ،

(١) انظر : المحصول ( ٥٨ / ١ ) والتحصيل ( ١٩٥ / ١ ) .

(٢) شرح المضد على المختصر ( ١٩٤ / ١ ، ١٩٥ ) ، والمحصول ( ٢٦ / ١ ) .

(٣) الإحكام ( ٥٧ / ١ ) .

(٤) سورة البقرة الآية ٣١ .

وأما تخصيص الاسم ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين ، سلمنا  
أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم ، لكن التكلم بالاسماء وحدها  
متعذر ، سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقي  
إذ لا قائل بالفرق .

الدليل الثاني : أن الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم لبعض  
الاشياء من غير توقيف فقال : ( إن هي إلا أسماء تسميتموها أنتم وآباؤكم  
ما أنزل الله بها من سلطان ) (١) فثبت التوقيف في البعض المذموم عليه ،  
ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزل .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ( ومن آياته خلق السموات والأرض  
واختلاف السنتكم ) (٢) .

وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى قد امن علينا باختلاف الألسنة ،  
وجعله آية ، وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقاً ، لأن الاختلاف  
فيها قليل ، ثم إنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد  
باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى : ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان  
قومه ) (٣) وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امن علينا بها ،

وأما المعقول فأمران :

أحدهما : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها لغيره  
إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم إن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد له  
من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل .

الثاني : أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التعبير فيها ، إذ لا حجر

(١) سورة النجم الآية ٢٣ .

(٢) سورة الروم الآية ٢٢ .

(٣) سورة إبراهيم الآية ٤ .



في الإصطلاح ، وجواز التفسير يؤدي إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التي في شريعتنا ، فإن لفظ الزكاة ، والإجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي ﷺ لمعان غير هذه المعاني المعهودة الآن ، وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التفسير .

قوله : ( وأجيب ) شرع الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة .

فأجاب عن الدليل الأول : وهو قوله تعالى : ( وعلم آدم الأسماء كلها )

بوجهين :

الأول : لا نعلم أن المراد بالأسماء في الآية هي اللغات ، بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها ، كتعلم أن الخيل تصلح للكر والفقر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أي العلامات فتقريره من وجهين :

أحدهما : أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات ، فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلاً كونه من البقر ، فإذا علمه هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أي علامة عليها .

الثاني : أن الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفقر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل .

إذا تقرر هذا فنقول : يصح إطلاق الاسم على ما ذكرناه ، لأن الاسم مشتق من السمة أو السمو ، وعلى كل تقدير فشكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً ، لأنه إن اشتق من السمة فواضح ، وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود ، لأن الدليل أعلى من المدلول .

وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فمرفح حادث . والضمير في ( عَرَضَهُمْ ) للمسميات لتغليب من يعقل ، أي عرض المسميات على

الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعرى ، أو صفاتها  
كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس فى المضمحل دلالة على شىء  
نما نحن فيه .

والجواب الثانى : سلمنا أن الأسماء هى اللغات لكن يجوز أن تكون  
تلك الأسماء التى علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى  
قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ؟

وفى المحصول جواب ثالث وهو : أنه يجوز أن يكون المراد من التعليل  
إلهام الاحتياج إليها ، والإقدار على الوضع (١) .

وفى الإحكام جواب رابع وهو : أن ما تعلّمه آدم يجوز أن  
يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات (٢) ، والمكلام  
إنما هو فيها .

والجواب عن الدليل الثانى : وهو الذم فى قوله تعالى : ( ما أنزل الله  
بها من سلطان ) أنا لانسلم أن الذم على التسمية ، بل على إطلاقهم لفظ الإله  
على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة ، إذ اللات ، والعزى ، ومناة أعلام على  
أصنام ، فقرينة اختصاصها بالذم دوم سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه  
أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم فى التسمية بها على القول بالتوقيف  
كالخارث وشبهه ، لعدم ارتجالها .

والجواب عن الدليل الثالث : وهو قوله تعالى : ( واختلاف ألسنتهم )  
أنه إذا اتفق أن يكون المراد الجارحة كما تقدم ، وأن المراد إنما هو اللغات  
مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيت بأولى من حمله على

---

(١) انظر : المحصول ( ٦٢ / ١ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٥٨ / ١ ) .

الإقـدار ، إما على وضعها أو على النطق بها فشكل منهما آية ، وحينئذ  
فالتوقف يعارضه الإقـدار ، فإن قيل : حملـه على الوضع أولى ، لأنه  
أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلاً بل حاصلة أن الامتنان دل  
بلازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات ، إما بالوضع ، أو  
بالإقـدار .

والجواب عن الرابع : أنا لانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج  
في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل التعليم بتريد اللفظ ، وهو  
تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالإشارة إلى المسمى ، ونحوها ، وبهذا  
الطريق تعلمت الأطفال .

والجواب عن الخامس : أنا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع ، لأن  
التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهماً ، فعدم اشتغاره  
دليل على عدم وقوعه .

### رأى أبى هاشم وأبى إسحاق فى الواضع

قال البيضاوى : ( وقال أبو هاشم الكل مصطلح وإلا فالتوقيف  
إما بالوحى فتتقدم البعثة وهى متأخرة لقوله تعالى : ( وما أرسلنا من رسول  
إلا بلسان قومهم ) أو بخلق علم ضرورى فى عاقل فيعرفه تعالى ضرورة ،  
فلا يكون مكلفاً أو فى غيره وهو بعيد وأجيب : بأنه ألهم العاقل بأن واضعها  
ما وضعها ، وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط . وقال الأستاذ : ما وقع  
به التنبية إلى الإصـطلاح توقيفى والباقي مصطلح ) .

أقول : هذا هو المذهب الثالث الذى ذهب إليه أبو هاشم وهو أن  
اللغات كلها اصطلاحية ، والدليل على ذلك أنه لو وضعها البارئ  
تعالى ووقفنا عليها - بتشديد القاف - أى عملنا بها فالتوقيف إما أن

يكون بالوحى وهو باطل ، لأنه يلزم تقديم بعثة الرسل على معرفة اللغات ، لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى : ( وما أوسلنا من رسول إلا بلغنا قومه ) (١) أو يكون بخلق علم ضرورى فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعانى ، وهو باطل ، لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم ، لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى بالله تعالى ، لأن العلم بصفة الشئ إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً ، وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لخصوصها ، وإذا لم يكن مكلفاً بها لم يكن مكلفاً مطلقاً ، لأنه لا قائل بالفرق ، أو يكون بخلق علم ضرورى فى إنسان غير عاقل وهو بعيد جداً ، فإنه يبعد أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة ، فإذا انتفت وأجاب المصنف عن دليل أبى هاشم بوجهين :

أحدهما : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى ألهم العاقل ، أى خلق العلم فيه بأن واضحاً ما وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى ، لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو علم التكليف .

الثانى : سنلما هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة فقط ، لكونه قد عرف ، لا استحالة فيه ، أما كونه غير مكلف مطلقاً فإنه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة ، واعلم أن الأحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال : إن الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شئ عما قاله الخصم ، ثم علمها آدم لبنيه ، ثم بعثه الله تعالى إليهم بلقمتهم (٢) ، وأحسن من هذا أيضاً أن يقال : الوحى قد يكون إلهاً نبى ، وهو الذى أوحى إليه لكن لا للتبليغ ، وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ، ولهذا

(١) سورة إبراهيم الآية ٤ .

(٢) انظر : شرح العهد ( ١ / ١٩٤ وما بعدها ) .

قالوا: كل رسول نبي ولا ينمكس ، والآية إنما تنفي تعلمها بالوحى إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحى إلى ن .

رأى أبى إسحاق قوله ( وقال الأستاذ ) هذا هو المذهب الرابع الذى اختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى الشافعى وهو : أن القدر الذى وقع به التنبيه إلى الإصطلاح توقيفى ، فإنه لو كان اصطلاحياً لاحتيج فى تعليمه إلى إصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه ، وأما الباقي فيكون إصطلاحياً ، هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب (١) فتابعه المصنف ، لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون إصطلاحياً ، وأن يكون توقيفياً ، وهو الذى نقله عنه ابن برهان ، والآمدى (٢) ، وصاحب التحصيل (٣) . وابن الحاجب (٤) ، وغيرهم ، فعلى هذا يكون مذهبه مركباً من الوقف والتوقيف .

وفى المسألة قول خامس : أن ابتداء اللغات إصطلاحى والباقي يحتمل كذا فى المحصول ، والتحصيل لكن فى المنتخب ، والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى .

### طريق معرفة اللغة

قال البيضاوى : ( وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الأحاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالالف واللام يدخله الاستثناء ، وأنه لإخراج بعض ما تناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدى ) .

---

(١) المحصول (١ / ٥٨) .

(٢) الإحكام (١ / ٥٧) .

(٣) التحصيل (١ / ١٩٤) .

(٤) شرح العضد (١ / ١٩٧) .

أقول : هذا هو القسم السادس ، وهو الطريق إلى معرفة اللغات ،  
ويعرف بثلاثة أمور ؛

أحدها : بالنقل المتواتر ، كالسما والارض ، والحر والبرد ، ونحوها  
بما لا يقبل التشكيك ،

الثاني : الأحاد ، كالقرء ونحوه من الألفاظ العربية ، قال في المحصول :  
وأكثر ألفاظ القرآن من الأول (١) ، وذكر الأمدى نحوه (٢) .

والثالث : استنباط للعقل من النقل ، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف  
يدخله الاستثناء ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ ، فيحكم  
العقل بواسطة هاتين المقدمتين أن الجمع المعروف للعموم ، وأما العقل  
الصرف - بكسر الصاد - أى الخالص فلا يجدى ، أى فلا ينفع في معرفة  
اللغات ، لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات ، وجواز الجائزات ،  
واستحالة المستحيالات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يمتدى إليه ،  
واللغات من هذا القبيل ، لأنها متوقفة على الوضع .

---

(١) المحصول (١ / ٥٧) .

(٢) الإحكام للأمدى (١ / ٦٠) .

## الفصل الثاني

### في تقسيم الألفاظ

قال البيضاوي : ( الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ : دلالة على تمام مسماه مطابقة ، وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذمى التوام ) .

أقول : لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به ، شرع في تقسيمه وذلك من وجوه مختلفة ، وقدم تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها ، لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة ، وإنما قلنا : إن تقسيم الدلالة تقسيم للألفاظ ، لأن كلامه في الدلالة اللفظية ، ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة ، فاندفع سؤال من قال : كلام المصنف في تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم إن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي إما لفظية ، أو غير لفظية ، فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين ، وغروب الشمس على وجوب الصلاة ، وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه ، وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية ، فلذلك احتراز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ .

اعلم أن الدلالة اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة، ودلالة اللفظ على وجود اللفظ وحياته، وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر ، وإما وضعية وهي المقصودة ههنا ، فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال : إن دلالة المطابقة وحدها وضعية ، وأما التضمن والالتزام فعقليتان (١) ، وتعرف هذه الدلالة التي يريد المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع ، وإن شئت قلت : فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزاء أو لازمه ، وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : المطابقة ، وهي دلالة اللفظ على تمام مسماء كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه .

الثاني : دلالة التضمن ، وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط ، أو على الناطق فقط ، وسمى بذلك لتضمنه إياه .

الثالث : دلالة الالتزام ، وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة ، وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير ، والارتفاع أم لا كالعصا والبصر ، وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ، ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان . فإنه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة البتة ، ومن هذا يعلم أن قوله : (وعلى لازمه الذهني التزام) غير مستقيم ، لأن هذا يوم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل : قال في المحصول : وهذا اللزوم شرط



لا موجب (١)، بمعنى أن اللزوم بمجرد أنه ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام ، بل السبب هو إطلاق اللفظ ، واللزوم شرط ، وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها ، وفيه نظر من وجوه :

منها : أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل ، والمهمل ، وهو يجتنب في الحدود ، فكان ينبغي أن يقول : دلالة القول .

ومنها : أن العام لا يكون إلا فيما له أجزاء ، وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد ، والآن ، والنقطة ، وكلفظ الله سبحانه وتعالى .

ومنها : أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه ، وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع المصنوع للعام ، والخاص على ما استعرفه في الاشتراك ، وكذلك وضع مصر الإقليم الخاص ، وللبلدة المعروفة ، وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه ، وهو الضوء ، فإن دلالة مصر مثلا على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى ، لا من حيث أنها جزؤه ، فإن دلالتها من هذه الحثيثة دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام ، على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ، ويلزمه ذلك في الباقي .

ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم ، وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلّي ، والكلية ، والكل ، والجزئي ، والجزئية ، والجزء ، فأما الكلّي فهو : الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان ، والجزئي : مقابله كزيد ، وسيأتي ذلك ، وأما الكلية فهو : الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من

---

(١) المصدر السابق .

الأفراد كقولنا : كل رجل يشبهه رغيان غالباً . وتقابله الجزئية وهو : الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا : بعض الحيوان إنساناً ، وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاسماء العدد ، وكقولنا : كل رجل يحمل الصخرة العظمية ، فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ، ويقابله الجزء وهو : ما ترتب منه ومن غيره كل كالتسعة مع العشرة ، إذا علمت ذلك فنقول : صيغة العموم مسماها كلية ، ودلالاتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد ، المشرك مثلاً خارجة عن الثلاث ، أما اتقاء المطابقة والالتزام فواضح ، وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم ، والجزء إنما يقابله الكل ، ومسمى صيغة العموم ليس كلاً كما قررناه وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النفي ، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ، ولا من النفي عن جزئه الفرق بين فائدة دلالة اللفظ ، والدلالة باللفظ جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف ، وقد تقدم أنها فهم السامع ، والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ إماني موضوعه ، وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز ، والباء فيها للإستعانة والسببية ، لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه بإطلاق لفظه ، بإطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة ، والفرق بينهما من وجوه :

أحدها : المحل ، فإن محل دلالة اللفظ القلب ، ومحل الدلالة باللفظ اللسان ، وغيره من الخارج :

وثانيهما : من جهة الموصوف ، فإن دلالة اللفظ صفة للسامع ، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم .

وثالثها : من جهة السببية ، فإن الدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مصدب عنها .

ورابعاً : من جهة الوجود ، فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت  
الدلالة باللفظ بخلاف العكس .

وخامساً : من جهة الأنواع ، فللدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة ،  
والانضمام ، والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة ، والجاز .

## التقسيم الثاني

من حيث الأفراد والتركيب

قال البيضاوى : واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه مركب ،  
وإلا ففرد ، والمفرد : إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف ، أو يستقل  
وهو فعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة ، وإلا فاسم كلى إن  
اشترك معناه ، متواطىء إن أستوى ، ومشكك إن تفاوت ، وجنس إن  
دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشتق إن دل على ذى صفة معينة  
كالفارسي ، وجزئى إن لم يشترك ، وعلم إن استقل ، ومضمر إن  
لم يستقل .

أقول : اللفظ ينقسم إلى : مركب ، ومفرد ، وذلك لأنه إن دل جزؤه  
على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب ، سواء كان تركيب إسناد  
كقولنا : قام زيد ، وزيد قائم ، أو تركيب مزج كخمس عشرة ، أو  
تركيب إضافة كغلام زيد .

وقوله : (إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه ، واستغنى المصنف  
عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنهما للعموم ، أو نقول : إذا دل جزء  
واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر ، لأن ضم الجزء المهمل  
إلى المستعمل غير مفيد ، قال الأصفهاني فى شرح المحصول : ولا فرق بين  
المركب والمؤلف عند المحققين ، وقال بعضهم : المركب ما قلناه ، وأما المؤلف  
فهو : ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبدة الله .

قوله : ( وإلا مفرد ) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد ، وذلك بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر . أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ، ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أى مدلولها وهو الذات المعينة ، وكذلك عبد الله ، وتأبط شراً ونحوه أعلاماً ، ولك أن تقول : هذا التعريف يقتضى أن « قام زيد » مفرد ، لأن جزؤه وهو « القاف » من قام « والزاي » من زيد لا يدل على جزء معناه ، فينبغى تقييد الجزء بالقرب .

قوله : ( والمفرد إرخ ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع أن المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم ، والفعل ، والحرف .

### تقسيم المفرد إلى اسم وفعل وحرف

وحاصله أن المفرد إن كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف ، أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ، ألا ترى أن الدرام من قولك : قبضت من الدرام ، دالة على معنى هو متعلق مدلول « من » لأن التبويض تعلق به .

وإن استقل نظرنا : فإن دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، إما الماضى كقام ، أو الحال كيقوم ، أو المستقبل كيقم ، فهو الفعل ، وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم ، وذلك بأن لا يدل على زمان أصلاً كزيد ، أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح ، والغبوق ، وأمس ، والحال ، والمستقبل ، والآن .

## تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي

اعلم أن الاسم قد يكون كلياً ، وقد يكون جزئياً ، وتسميته بذلك مجاز ، فإن السكينة والجزئية من صفات المسمى ، فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشبهة فيه ، سواء وقعت الشبهة كالحَيوان ، والإنسان ، والكاتب ، أو لم تقع مع إمكانها كالشمس ، أو استحالتها كالإله ، وتعبيره بقوله : ( إن اشترك معناه ) غير مستقيم ، لأن السكينة الذي لم يقع فيه شبهة يخرج منه ، فالأولى أن يقول : إن قبل معناه الشبهة ، وقال الغزالي : السكينة ما قبل الألف واللام ، وينتقض بقولنا : ابن آدم وشبهه .

## تقسيم السكينة إلى كلي متواطىء وكلي مشكك

ثم إن السكينة إن استوى معناه في أفرادها فهو المتواطىء . كالإنسان ، فإن كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية ، والناطقة ، وسمى متواطئاً لأنه متوافق ، يقال : تواطأ فلان وفلان أي اتفقا ، وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والإمكان كالوجود ، فإنه واجب في الباري ممكن في غيره ، أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل ، وعلى الأعراض مع افتقارها إليه ، أو بالزيادة والنقصان كالنور ، فإنه في الشمس أكثر منه في السراج ، والمفهوم من قول المصنف : « إن تفاوت » اختصاصه بهذا الأخير ، وليس كذلك ، وسمى مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء ليكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف ؟

( فائدة ) قال ابن التلسماني : لاحقيقة للمشكك ، لأن ما حصل به الاختلاف إن دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً ، وإن لم يدخل بل ( ١٣ - السنوي - ١٣ )

وضع للتقدير المشترك فهو المتواطىء . وأجاب القرافى : بأن كلامنا  
المتواطىء والمشكك موضوع للتقدير المشترك . ولكن الاختلاف إن كان  
بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك ، وإن كان  
بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة ، والانوثة ، والعلم ، والجهل فهو  
المصطلح على تسميته بالمتواطىء (١) .

### تقسيم الكلى إلى جامد ومشتق

الكلى إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، والإنسان ، والعلم ،  
والسواد وغير ذلك بما دل على نفس الماهية فهو الجامد ، ويتحقق ذلك في  
اسم الجنس كما قال في المحصول (٢) ، ومختصراته (٣) ، وهذا التعريف يقتضى  
بعلم الجنس كأسماء الأسد ، ونعالة للثعلب ، فإنه يدل على ذات غير معينة ،  
تقول : رأيت نعالة ، أى ثعلبا مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس حتى  
يعامل في اللفظ معاملة الأعلام كالأبتداء به ، ووقع الحال منه في الفصحى ،  
ومنع صرفه إن انضم إليه علة أخرى ، فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى  
أصل التقسيم لكونه أهله منه .

والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور ، فإذا  
استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها ، فتلك الصورة الكائنة في ذهنه  
هى جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد ، فإن هذه الصورة واقعة لهذا  
الشخص فى هذا الزمان ، ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر ،  
والجميع يشترك فى مطلق صورة الأسد ، فهذه الصورة جزئية من مطلق  
صورة الأسد ، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس . أو من  
حيث عمومها فهو اسم الجنس .

(١) انظر : الفروق للقرافى ( ١ / ٢٢٥ ) .

(٢) المحصول ( ١ / ٧١ ) .

(٣) التحصيل ( ١ / ٢٠٠ ) .

إذا تقرر هذا فنقول : اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي ، وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن ، وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقييد الشخص الخارجي .

قوله : ( مشتق ) أى وإن دل على ذى صفة معينة ، أى صاحب صفة معينة فهو المشتق ، كالأسود ، والفارس . قال ابن السكيت (١) ، وهو من كان على حافر سواء كان فرساً أو حماراً ، وقال عمار (٢) : لا أقول لصاحب الخمار فارس ، ولكن دحمار ، حكاه الجوهري (٣) . قال : وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة . قال في المحصول : والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وأما بخصوص تلك الذات من كونها جسماً أو غير جسم فلا ، لأنه يصح أن نقول : الأسود جسم ، فلو كان مفهوم الأسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك : الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ، ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضاً نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام (٤) .

---

(١) هو : يعقوب بن إسحاق ، أبو يوسف بن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، اتصل بالمتوكل العباسي ، فعهد إليه بتأديب أولاده ، وجعله في عداد ندمائه ، ثم قتله بسبب مجرور سنة ٢٤٤ هـ . من كتبه : إصلاح المنطق ، .

انظر : في ترجمته : ( وفيات الأعيان ٢ / ٣٠٩ ، هدية العارفين ٢ / ٥٣٦ ) .

(٢) هو عمار بن عقيل بن بلال بن جرير بن عطية السكبي البزيعي

القيسي ، شاعر مقدم ، فصيح ، من أهل اليمامة ، من أحفاد جرير الشاعر ، كان النحويون في البصرة يأخذون اللغة عنه ، توفي سنة ٢٣٩ هـ .

انظر : ( تاريخ بغداد ١٢ / ٢٨٢ ، الأعلام ) .

(٣) انظر : الصحاح مادة دحم ، ( ٢ / ٦٣٦ ) .

(٤) المحصول ( ١ / ٩٢ ، ٩٣ ) .

## فائدة

في تقسيم الكل إلى طبيعي ومنطقي وعقلي

الكل على ثلاثة أقسام : طبيعي ، ومنطقي ، وعقلي ، فالإنسان مثلاً فيه حصّة من الحيوانية ، فإذا أطلقنا عليه أنه كلّي فهمنا ثلاث اعتبارات :

أحدها : أن يراد به الحصّة التي شارك بها الإنسان غيره فهذا هو الكلّي الطبيعي ، وهو موجود في الخارج ، فإنه جزء الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثاني : أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلّي المنطقي ، وهذا لا وجود له لعدم تنافيه .

والثالث : أن يراد به الأمران معاً : الحصّة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة ، وهذا أيضاً لا وجود له لاشتراكه على ما لا يتناهى ، وذهب أفلاطون إلى وجوده .

وقد ذكر الإمام الرازي تقسيمات أخرى في الكلّي كما نقسمه إلى : الجنس ، والنوع ، وأهمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح .

## تقسيم الجزئي

قوله : ( وجزئي إن لم يشترك ) أي لم يشترك في معناه كثيرون ، وهو قسم لقوله أولاً : ( كلّي إن اشترك معناه ) ، ثم إن الجزئي إن استقل بالذلة ، أي كان لا يقتصر إلى شيء يفسره فهو العلم كزبد ، وإن لم يستقل فهو المضمرد كآنا ، وأنت ، لأن المضممرات لابد لها من شيء يفسرها ، وفي كلامه نظر من وجوه :

أحدها : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة ، والأسماء الموصولة ، وغيرها مع أنها ليست بمضممرات .



الثاني : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد تقدم أن الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل ؟

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً حداً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثاني فليبين .

### فائدة

هل الضمائر من قبيل الجزئي ؟

ذهب الأكثرون إلى أن المضمرة جزئى كما ذهب إليه المصنف ، واستدلوا على ذلك :

أولاً : بأن السكلى نكرة ، والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً .

ثانياً : أنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين ، لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص .

المذهب الثانى ، ونقله القرافى فى شرح المحصول ، وشرح التنقيح عن الأقلين أنه كلى ، وقال أنه الصحيح (١) .

وقال الأصهبانى فى شرح المحصول : إنه الأشبه ، وهذا القول هو الصواب لأن «أنا ، وأنت» ، صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً؟ وأيضاً مدلولاتها لا تتعين إلا بقريضة بخلاف الأعلام ، وعلى هذا «أنا ، موضوع لمفهوم المتكلم ، «وأنت» لمفهوم المخاطب ، وهو» لمفهوم الغائب . وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن إفادة اللفظ للشخص المعين له سببان :

أحدهما : وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام .

والثانى : أن يوضع لعدد مشترك ولكن ينحصر فى شخص معين ، فيفهم الشخص المحصر المسمى فيه ، لا لوضع له بخصوصه ، كفههم الكواكب المعين

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٧ .

من لفظ الشمس ، وإن كان كلياً ، وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من  
المعارف كاسم الإشارة ، والموصول ، والمعرف بال ، ولهذا قال شيخنا  
أبو حيان (١) : الذي نختاره أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً .

### التقسيم الثالث

باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده

قال المصنف ( تقسيم آخر : اللفظ والمعنى إما أن يتحدوا وهو المفرد ،  
أو يتكثرا وهي المتباعدة ، تفاضلت معانيها كالسواد ، والبياض ، أو  
تواصلت كالسيف ، والصارم ، والناطق ، والنصيب ، أو يتكثر اللفظ  
ويتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع للكل فمشتراك ، وإلا فإن  
نقل لعلاقة ، واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه ، وإلى  
الثاني منقولاً إليه ، وإلا حقيقة ومجاز ، والثلاثة الأولى المتحدة المعنى  
نصوص ، وأما الباقية فالمتساوية للدلالة بجملة ، والراجح ظاهر ،  
والمرجوح مؤول ، والمشتراك بين النص ، والظاهر المحكم ، وبين المجهول ،  
والمؤول المتشابه ) .

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته ، وتعدد ، ووحدة  
المعنى وتعدد . فيكون تقسيم له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن  
التقسيم الأول المعهود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه .

وحاصله : أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة ، لأنهما إما أن يتحدوا ،  
أو يتكثرا ، أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى ، أو عكسه .

الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ « الله » فإنه واحد ومدلوله

(١) هو : محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ، أمير الدين ، أبو حيان  
الغزنائي ، من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث . ولد سنة ٦٥٤ هـ من  
مؤلفاته « البحر المحيط » في التفسير ، توفي سنة ٧٤٧ هـ . « بغية الوعاة » ٢٨٠/١ ،  
شذرات الذهب ٦ / ١٤٥ ، .

واحدا ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى وكلئ (١).

الثانى : أن يتكثر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد ، والبياض ، وتسمى بالالفاظ المتباينة ، لأن كل واحد منها مبين للآخر ، أى يخالف له فى معناه ثم إن الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة . أى لا يجتمع كما مثلناه وكالأسود للإنسان ، والفرس ، وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها ، إما بأن يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف ، والصارم ، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت آلة أم لا ، والصارم مدلوله : الشديد القطع فهما متباينان . وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، وإما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق ، والفصيح ، فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون نصيبا ، وقد لا يكون ، فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءا من مدلول الآخر كالحیوان ، والإنسان ، ولم يذكره المصنف .

الثالث : أن يتكرر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى ذلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ، ولغة الفرس مثلا ، والترادف مأخوذ من الرديف ، وهو ركوب إثنين دابة واحدة .

الرابع : أن يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا ، فإن وضع لكل ، أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرد الموضوع للطهر ، والحبض ، وفى كثير من النسخ : فإن وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد ، فإن العشرة مثلا موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة ، لأنها ليست موضوعة لكل منها . وكذا لفظ البقرة الموضوع للسواد ،

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٥ ) .

والبياض ، إلا أن يقال : لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع ،  
أو يقال : أراد بالسكلى السكلى العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة ،  
فيصح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة .

وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر ، فإن  
كان لا لعلاقة فهو المرتجل ، واستشكله القرأني بأن المرتجل في الإصطلاح  
هو : اللفظ المخترع ، أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام  
فغير معروف ، ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب . وإن  
نقل لعلاقة فإن اشتهر في الثانى ، أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال  
في المحصول : وذلك كالصلة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ،  
وبالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه . إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب  
الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله فى أحد المجاز .

واعلم أن لإشراط المناسبة فى المنقول مردود ، فإن كثيراً من المنقولات  
لا مناسبة بينهما وبين المنقول عنها ، ألا ترى أن الجوهر لغة : هو الشيء  
النفيس ، ثم نقله المتسكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه . وإن  
كان فى غاية الخسة .

وإن لم يشتهر فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو  
الحيوان المفترس ، مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من  
هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه ، وهذا التقسيم  
مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة ، وهى المسألة المعروفة  
بالحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح وسيأتى ، وأيضاً فالوضع على حدته  
لا يسكنى فى إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من الاستعمال ،  
وكذا فى المجاز أيضاً .

## النص

قوله : (والثلاث الأول) أى أن متحد اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ والمعنى ، ومعنى لا يمتثل غيره ، وهذا هو معنى النص ، وسمى بذلك لأن النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو : بلوغ الشيء منتهاه وغايته (١) ، وهذه الألفاظ كذلك ، لأنها الدرجة الغاية ، والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : (المتحدة المعنى) عن القرء ، والعين ، والجون ، فإنها متباينة ، مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين معان متعددة ، وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين ، والذهب .

## المجمل والمؤول والظاهر

قوله : (وأما الباقية) أى الأقسام الداخلة في كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً ، وهو المشترك ، والمنقول عنه ، والمنقول إليه ، والحقيقة ، والمجاز ، فإنها تنقسم إلى مجمل ، وظاهر ، ومؤول ، وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالاته على تلك المعاني بالسوية كالقرء ، والعين ، وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل - بفتح الجيم ، وإسكان الميم - وهو الاختلاط ، كما حكاه القرأفي ، فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتي أن قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (٢) (وآتوا حقه يوم حصاده) (٣) وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصوراً في المشترك ، وإن كانت دلالاته على بعض المعاني أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً لسكونه يؤول إلى الظهور عند إقتران

(١) الصحاح مادة ن نصص ، (٣ / ١٥٠٨) .

(٢) سورة البقرة الآية ٦٧ .

(٣) سورة الأنعام الآية ١٤١ .

الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد ، فإن دلالتيه على الأول ظاهرة ، وعلى الثاني مؤولة ، فإن اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلة فهو على العكس .

## المحكم والمتشابه

قوله : ( والمشتراك ) يعنى ن النص والظاهر مشتركان فى الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كأسماء الأعداد ، والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقى ، فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم ، فالمحكم : جنس لنوعين النص ، والظاهر ، ثم إن الجمل والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضا ، والجمل ليس مرجوحا بل مساويا ، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين الجمل ، والمؤول ، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : ( فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) (١) .

## التقسيم الرابع

باعتبار مدلول اللفظ

قال البيضاوى : ( تقسيم آخر : مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد ، أو مركب مستعمل أو مهمل نحو : الفرس ، والكلمة ، وأسماء الحروف ، والخبر والهديان ، والمركب صيغ للإفهام ، فإن أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام ، وللتحصيل مع الاستعلاء أمر ، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تنبيه ، ويندرج فيه التمعنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء ) .  
أقول : مدلول اللفظ قد يكون معنى ، وقد يكون لفظا ، فإن كان لفظا

(١) سورة آل عمران الآية ٧ .

فقد يكون مفردا ، وقد يكون مركبا ، وكل منهما قد يكون مستعملا ، وقد يكون مهملا ، ومجموع ذلك خمسة أقسام ، وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب الالف والتثنية .

الأول : أن يكون المدلول معنى ، أى شيئا ليس بلفظ كالفرس ، وزيد ، وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى ، وكلى .

الثانى : أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالسكينة ، فإن مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد ، وهو الاسم ، والفعل ، والحرف .

الثالث : أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسماء حروف الهجاء ، ألا ترى أن حروف ضرب وهى « ضه ، وره ، وبه » ، لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فللأول « الضاد » والثانى « الراء » ، وللثالث « الباء » وهكذا ذكره سيبويه ، ونقله عن الخليل « والهاء » اللاحقة « لضة ، وره ، وبه » هى هاء السكت .

الرابع : أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب موضوع كقيام زيد .

الخامس : أن يكون المدلول لفظا مركبا مهملا ، قال الإمام : والأشبه أنه غير موجود ، لأن الغرض من التركيب هو الإفادة ، وجزم به فى المنتخب ، وتبعه على ذلك صاحب الحاصل ، والنهضيل وهو ضعيف ، فإن ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم ، إلا أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان ، فإنه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل ، وهو مصدر هذى بالذال المعجمة .

قال الجوهري : هذى فى منطقته يهذى ويهذى هذوا وهذيانا (١) .

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة « هذى » ، ( ٦ / ٢٥٣٥ ) .

## أقسام المركب

قوله : ( والمركب صبيغ الإيهام ) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ، ولا شك أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ، وألفه منها لإيهام الغير ما في ضميره ، فتارة يفيد طلبا ، وتارة يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلبا بذاته نظر ؛ فإن كان الطلب للماهية ، أى لذكرها فهو الاستفهام ، كقولك : ما حقيقة الإنسان ؟ وهل قام زيد ؟ وهذا التقرير لا دليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه وإلا يرد الأمر لمكونه طلبا للماهية أيضا ، والمصنف تبسّع في ذلك صاحب الحاصل ، وإنما سمى بالاستفهام ، لأنه طلب للفهم كما تستعطى إذا طلب أن يعطى له ، إذ السنين دالة على الطلب ، لكن الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة دكل ، ومتى ، فأطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل .

وإن كان الطلب لتحصيل الماهية : فإن كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طالب منه بغلظة ورفع صوت لا يتخضع وتذل ، فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع النصف ، أى التذل فهو السؤال كقول العبد : اللهم أغفر لى .

وقوله : ( بالذات ) يعنى بالوضع ، ومنهم من يعبر عنه بقوله : إفادة أولية ، والكل بمعنى واحد ، واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقيني الماء ، وأن لا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى الأول استفهاما ، ولا الثاني أمرا ، ولا الثالث نهيا ، بل هى اختبارات ، وكذلك التمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء ، تفيد أيضا الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه : منها : أنه مناقض للمذكور فى الأوامر والنواهي حيث قال : ويفسد ما



أى ويفسد إشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : « ماذا تأمرون ، (١) .  
ومنها : أنه خلط مذهبا بمذهب ، فإن التساوى ليس قسما للاستعلاء  
والتسفل ، بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب  
الأوامر والنواهي ، لكنه فلك الإمام فى ذلك .

ومنها : أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل ، وهو وارد على  
التقسيم ، قد ذكره الإمام ، وغيره وقالوا : إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة  
المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نبيا .

قوله : ( وإلا ) أى وإن لم يفد بالذات طلبا ، وذلك بأن لا يدل على  
طلب أصلا ، ك مقام زيد ، أو يدل عليه لكن لا بالذات ، كقولك : أنا  
طالب كذا ، ومنه التعمى وغيره مما تقدم فيمنر فيه .

فإن كان محتملا للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا : قام زيد ،  
وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب ، لأن  
الصدق مطابقة الواقع ، والكذب عدم مطابقته ، ونحن نجد من الأخبار  
مالا يحتمل الكذب كخبر الصادق ، كقولنا : « محمد رسول الله »  
ومالا يحتمل الصدق كقول القائل : مسيلة صادق ، مع أن كل ذلك يحتمل  
التصديق والتكذيب ، لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن  
يقال لقائله : صدق ، وكذلك التكذيب ، وقد وقع ذلك ، فالؤمن من  
صدق خبر الله تعالى ، والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف  
للخبر قد ذكره الإمام فى المحصول هنا ، وجزم به ، ثم أعاده فى باب  
الأخبار وقال : إنه حد ردى ، لأن التصديق والتكذيب عبارة عن  
الإخبار عن كون الخبر صادقا أو كذبا فتعريفه به دور ، ثم قال : والحق  
أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (٢) .

(١) سورة الاعراف الآية ١١٠ .

(٢) المحصول ( ١ / ١٣٣ وما بعدها ) .

قوله : ( وغيره تنبيه ) أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو  
التنبيه ، أى نهت به على مقصودك ، وقال فى المحصول : سمى به تمييزاً له  
عن غيره ، قال : وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصص ، وتندرج فيه  
الأربعة التى ذكرها المصنف .

والفرق بين التمنى ، والترجى : أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات  
كقولك : لعل زيدا يقدم ، والتمنى يكون فىهما كقولك : ليت الشباب  
يعود يوماً .

واعلم أن قولنا : أنا طالب كذا ، لم يصرح المصنف بكونه داخلاً  
فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

## الْفَصْلُ الثَّالِثُ

### في الاشتقاق

قال البيضاوي : ( الفصل الثالث : في الاشتقاق ، وهو رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقة له في حروفه الأصلية ، ومناسبته له في المعنى ، ولا بد من تغير زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما ، أو زيادة أحدهما ونقصانه ، أو نقصان الآخر ، أو زيادته ، أو نقصانه زيادة الآخر ونقصانه ، أو زيادتهما ونقصانهما نحو : كاذب ، ونصر ، وضارب ، وخف ، وضرب على مذهب الكوفيين ، وغلى ، ومسلات ، وحذر ، وعاد ، ونبت ، وأضرب ، وخاف ، وعد ، وكال ، وارم ) .

أقول : ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ، ثم أقسامه ، ثم أحكامه .

### تعريف الاشتقاق

فالاشتقاق في اللغة هو : الإقتطاع ، وأما في الاصطلاح : ففيه حدود أشهرها حد الميداني (١) ونقله الإمام عنه فقال : هو أن نجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فترد أحدهما إلى الآخر ، وارتضاه الإمام (٢) ، وأتباعه ،

---

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني . النيسابوري أبو الفضل ، أديب ، نحوي ، لغوي ، من كتبه : دُرّة الطرف في علم الصرف ، توفي سنة ١٨٥ هـ ( سير أعلام النبلاء ١٢ / ١٣ ، مجمع المؤلفين ٢ / ٦٣ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٨٥ ) .

وبعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول : هو أن تجد ، أى وجدانك ، بل الاشتقاق هو : الرد عند الوجدان ، كما تظن له المصنف ، فذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يقدم بعده ، وفيه نظر ، وأيضاً فإن المصنوع ، والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .  
والاشتقاق أربعة أركان تأتى فى كلام المصنف .

## أركان الاشتقاق

الاول : المشتق .

والثانى : المشتق منه .

والثالث : الموافقة فى الحروف الأصلية ، والمناسبة فى المعنى .

والرابع : التغيير .

فقوله : ( رد لفظ ) دخل فيه الاسم ، والفعل ، وهذا هو الركن الأول وهو المشتق .

وقوله : ( إلى لفظ آخر ) أراد به المشتق منه ، وهو الركن الثانى ، ويؤخذ منه أيضاً الركن الثالث ، وهو التغيير ، لأنه لو اتى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر ، بل هو هو ، ودخل فيه الاسم ، والفعل كما قلنا فى الأول ، وإنما أتى بذلك ، أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شئ ، وعلى كل مذهب أيضاً ، فإنه لو قال : رد فعل إلى اسم ، لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ، ومضروب ، وضرب ، وغيرها ، فإنها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ، ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين ، فإن الكوفيين يخالفونهم ويقولون : بأن المصادر ، والصفات مشتقة من الأفعال ، ولو عكس يقال : رد اسم

إلى فعل ، لما كان ينطبق على رأى البصريين ، ولو قال : رد الاسم إلى الاسم ، لما كان يصح على رأى الكوفيين ، ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ، ولو قال : رد فعل إلى فعل ، لكان باطلا بالإجماع .

وقوله : ( لموافقته له في حروفه الأصلية ) هذا هو الركن الرابع ، واحترز به عن الألفاظ المتوافقة في المعنى ، وهى المترادفة كالكبر ، والقمح ، وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد ، فإن الاختلاف فيها لا يضر كضرب ، وضارب ، ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة ، لأنه ربما حذف بعضها المانع ، كخف ، فعمل أمر من الخوف .

وقوله : ( ومناسبته في المعنى ) هو من تنمى الركن الرابع واحترز به عن مثل : اللحم ، والملح ، والحلم ، فإن كلا منها يوافق الآخر في حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها .

قوله : ( ولا بد من تغيير ) أى بين اللفظين ، لأنه فسر به بقوله : ( بزيادة أو نقصان ) والتغيير بذلك إنما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق التبع ، لك أن تقول : هرب هربا ، لا تغيير فيه وكذلك : طلب ، وجلب ، وحلب ، وغيرها إلا أن يقال : إن حركة الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ، ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء ، أو يقال : إن التغيير حاصل ولكن في التقدير ، فيقدر حذف الفتحة التى في آخر المصدر ، والإتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل ، فالفتحة غير الفتحة ، ويدل على التغير أن إحداها لعامل والأخرى لغير عامل ، وقد ذكر سيمويه نظيره ذلك في جنب ، فإنه قدر زوال ضمة النون التى فيه في حال إطلاقه على المفرد كقولك :

( ١٤ - الأسنوى - ١٣ )

رجل جنب، والإتيان بغيرها حال إطلاقه على الجمع كقوله تعالى : ( وإن كنتم جنبا ) (١) .

## أنواع التغير

وحصر الإمام التغير في تسعة أقسام فقط ، ولم يمثل لها فقال : التغير إما بحرف ، أو بحركة ، أو بهما معاً ، وكل واحد من الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان ، أو بهما صارت تسعة ، ثم قال : وهذه هي الأقسام الممكنة منها ، وعلى اللغوي طالب ما وجد عن أمثلتها (٢) ، وأما المصنف فإنه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ، ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر كما سيأتي ، وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ، ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلي هذه الستة فيها ثلاث تغييرات ، والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات ، وستقف عليه واضحاً .

وقوله : ( بزيادة أو نقصان حرف ، أو حركة ، أو كليهما ) دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادى ، وإثنان ثنائيان ، فإن قوله : ( بزيادة ) ليس هو منوناً بل مضاف إلى حرف ، وحركة ، وكليهما ، وكذلك ( نقصان ) مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام :

الأول : زيادة الحرف .

الثاني : زيادة الحركة .

الثالث : زيادتهما معاً ، وكذلك النقصان ، وقوله : ( أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر ) ، تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه ، أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر ، فدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً ، فإن زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه ، وزيادة الحركة

(١) سورة المائدة الآية ٦ .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٨٥ - ٨٦ ) .

ونقصانها ، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة ، وزيادة الحركة ، ونقصان الحرف .

وقوله : ( أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ) تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه ، أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه ، فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغير ، فإن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان :

إحدهما : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها .

والثانية : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، ويدخل آنفاً في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً : إحدهما : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها .

والثانية : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

قوله : ( أو زيادتهما ونقصانتهما ) أى زيادة الحرف والحركة معاً ، ونقصان الحرف والحركة معاً . وهو قسم واحد رباعى التغير ، وبه تكملت الخمس عشر .

قوله : ( نحو : كاذب ) شرع في أمثلة الأقسام السالفة ، ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلاً ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر ، وكذلك الحركة ، فإن حركة الإعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه ، وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج .

إذا علمت ذلك فلنذكر هذه الأمثلة كما ذكرها ، فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام ، وإلا نهت عليه ، ثم ذكرت له مثالا صحيحاً :

الأول : زيادة الحرف فقط نحو : كاذب ، من الكذب ، زيدت الألف بعد الكاف .

الثاني : زيادة الحركة : نحو : نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد .

الثالث : زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو : ضارب من الضرب ، زيدت  
الآلف بعد الضاد ، وزيدت أيضاً حركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف نحو : خف ، فعل امر للذكر من الخوف ،  
نقصت الواو ، وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف ،  
لأنه نقصان لحركة الإعراب ، إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة  
لكنه سيأتي ما يخالفه في القسم العاشر ، فالأولى تمثيله : بهمل ، اسم فاعل  
من الصهيل ، نقصت الياء فقط .

الخامس : نقصان الحركة ، ومثل له المصنف : بضرب - ساكن الراء -  
مصدراً من ضرب الماضي ، نقصت حركة الراء ، لكن هذا إنما يأتي على  
مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف ، فالأولى  
تمثيله بقولك : سفر - بسكون الفاء - من السفر ، نقصت فتحة الفاء ، قال  
الجوهري : تقول سمرت أسفر سفوراً أي خرجت إلى السفر : فأنا ساغر  
وجمعه سفر ، كصاحب وصحب ، وسفار كركاب (١) .

السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو : غلى ماضياً من الغليان ،  
نقصت الآلف والنون ، ونقصت فتحة الياء ، وفي الاعتداد بسكون الياء  
نظر ، والأولى تمثيله : بهب ، اسم فاعل من الصبابة .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه ، ومثل له المصنف : بمسلمات ، زيدت  
الآلف والياء ، ونقصت تاء مسلبة ، وفي كون هذا ما نحن فيه نظر ، فإن  
الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفردة ، فالأولى تمثيله بقولك : صاهل  
من الصهيل .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها نحو : حذر - بكسر الذال - اسم فاعل  
من الحذر ، حذفت فتحة الذال ، وزيدت كسرتها ،

---

(١) انظر : المصباح مادة « سفر » ، ( ٢ / ٦٨٥ ) .



التاسع: زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل: عاد - بالتشديد - اسم فاعل من العدد ، زيدت الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى للإدغام .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله : زبت ، وهو ماض من النبات ، نقصت ألف وزيدت حركة ، وهى فتحة التاء ، وهذا إذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان فى المصدر وقد تقدم ما يخالفه فى القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك : رجع من الرجعى .

الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو : اضرب من الضرب ، زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد ، وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر اسقوطها فى الدرج ، والأولى تمثيله : بموعد من الوعد زيدت فيه الميم وكسرة العين ، ونقصت منه فتحة الواو .

الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف ، زيدت الألف وحركة الفاء ، وحذفت الواو ، وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة ، وفيه نظر كما قدمناه ، وأيضاً فليس فى الحرف هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، والأولى تمثيله : بكمل اسم فاعل أو مفعول من السكمال ، زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتهما ، ونقصت الألف .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله : عد فعل أمر من الوعد ، نقصت الواو وحركة الدال ، وزيدت كسرة العين ، وفيه أيضاً للنظر المتقدم فى حسابان حركة الإعراب ، والأولى تمثيله : يقنط اسم فاعل من القنوط .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو : كال

- بتشديد اللام - اسم فاعل من الكلال ، نقصت حركة اللام الأولى  
الإدغام ، ونقصت الألف التي بين اللامين ، وزيدت ألف قبل اللامين .

الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا نحو : ارم  
من الرمي ، زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ، ونقصت الياء وحركة  
الراء ، والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل : بكامل من الكمال ،  
ولم يتعرض الأمدى ، ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسألة ، ولا لتمثيلها .

رَفَعُ

## أحكام الاشتقاق

وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى

عبد الرحمن النجدي  
أُسَلِّمُكَ اللهُمَّ الْفَرْوقِ

شرط المشتق صدق أصله

قال الفيضاني: (وأحكامه في مسائل الأولى - شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي وابنائه، فإنهما قالاً بعالمية الله تعالى دون علمه، وعلاهما فينا به. لنا: أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه).

أقول: لما ذكر تعريف الاشتقاق، وأقسام المشتق ذكر أحكامه في ثلاث مسائل:

الأولى: شرط صدق المشتق أي سواء كان اسماً أو فعلاً صدق أصله وهو المشتق منه، فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات، وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في المستقبل كقوله تعالى: (إنك ميت) (١) ولكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى. ولقصد شمول الأقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله: «صدق أصله»، إذ لو قال: وجود أصله، لكان يرد عليه إطلافه باعتبار المستقبل، فإنه جائز قطعا مع أن الأصل لم يوجد، وهذه المسألة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعنزة، فإنهم ذهبوا إلى مسألة خالفت هذه القاعدة كما ستمعرفه فنقول: ذهب

---

(١) سورة الزمر الآية ٣٠.

أبو علي الجبائي (١) ، وابنه أبو هاشم وغيرهم من المعتزلة إلى نفي العلم عن  
البارئ سبحانه وتعالى ، وكذلك الصفات التي أثبتتها الأشعرى كلها ، وهي  
مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وأبصار وسمع من البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا  
بعالمية الله تعالى ، أي بكونه عالما ، والعالم مشتق من العلم ، فأطلقوا العالم  
وغيره من المشتقات على الله تعالى ، وأنكروا حصول المشتق منه ، مع  
أن العلة في العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق ، فإن العلة في صحة  
إطلاقه وجود المشتق منه ، وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات  
بالعلم لكنهم قالوا : إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم ،  
لأن عالميته واجبة ، والواجب لا يعطل بالغير بخلاف عالميتنا .

## الأدلة

استدل المصنف على مذهب الأشاعرة بقوله : ( لنا ) ، أي دليلنا على  
امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه : أن الأصل وهو المشتق منه جزء  
من المشتق ، فإن العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم ، فلا يصدق المشتق  
بدونه ، لأن صدق المركب بدون جزئه محال . وهذا الدليل إنما يستقيم  
على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه .

---

(١) هو : محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري ، أبو علي ، الفيلسوف  
المتكلم ، رأس المعتزلة وشيخهم ، من مؤلفاته : تفسير القرآن ، ودمشابه  
القرآن ، توفي سنة ٣٠٣ هـ .

انظر : ( وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٨ ، الفرق بين الفرق ص ١٨٣ ) .

## دليل المعتزلة

استدل المعتزلة لما ذهبوا إليه من إنكار الصفات فقالوا : لو انصف  
البارى سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون البارى سبحانه  
وتعالى محلا للحوادث ، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى :  
( لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ) (١) فن أثبت الذات مع الصفات  
الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء ، وكان كفره أعظم من كفر النصارى  
بثلاث مرات ، وأما العالمية ونحوها فإنها من النسب التى لا ثبوت لها فى  
الخارج ، وأجاب الإمام الرازى فى الأربعين وغيرها : بأنها قديمة ولا امتناع  
فى إثبات قدماء من صفات لذات واحدة حقيقة ، والنصارى إنما كفروا  
بإثبات قدماء من ذوات ، ثم قال : وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة  
الوجود لوجوب الذات . فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات  
لا بالذات ، أى واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت  
وجوب وجود نفسها .

### المسألة الثانية

مضى يكون المشتق حقيقة

قال البيضاوى : ( الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا  
لابن سينا ، وأبى هاشم ، لأنه يصدق فيه عند زواله فلا يصدق إيجابه .  
قيل : مطلقتان فلا تنافضان . قلنا : مؤقتتان بالحال ، لأن أهل العرف  
يرفع أحدهما بالآخر ) .

أقول : لما تقدم فى المسألة السابقة أو شرط المشتق صدق المشتق منه  
شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازى .

---

(١) سورة المائدة الآية ٧٣ .

وحاصله : أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال ، أو كان موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق ، وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى : (إنك ميت) فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف في أثناء الاستدلال ، وإن كان باعتبار الماضي فقيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنه مجاز مطلقاً ، سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره ، أو لم يمكن كالكلام ، وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في الكلام وشبهه أن يأتي به مقارناً لآخر حرف كما سيأتي .

المذهب الثاني : أنه حقيقة مطلقاً ، وهو مذهب ابن سينا (١) ، وأبي هاشم (٢) ، وأبو علي الجبائي (٣) .

والثالث : التفصيل بين الممكن وغيره ، وتوقف الأمدى في هذه المذاهب فلم يصحح شيئاً منها ، وكذلك ابن الحاجب ، وصحح المصنف الأول ، وقال في المحصول : إنه الأقرب ، فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى هنا للنقل عنهما ، لأنهما إذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الأولى ، وأيضاً لأنه يوم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه : أنهما لم يخالفا هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة ، وأما عداها كالضارب ، والمتكلم ، وهو الذي يتكلم فيه الآن فإنهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه .

---

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبائي ، من رؤوس المعتزلة من كتبه : تفسير القرآن ، ود الجامع الكبير ، توفي سنة ٣٢١ هـ .  
انظر : (طبقات المبشرين للداودي ١ / ٣٠١ ، فرق وطبقات المعتزلة ص ١٠٠) .

(٣) تقدمت ترجمته .

ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام : «أبما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» (١) فإن قلنا : إنه صاحب حقيقة باعتبار ماضى رجع فيه لاندراجہ تحتہ ، وإن قلنا إنه مجاز فلا ، ويتعين الحل على المستعير .

وهما أمور لا بد من معرفتهما :

أحدها : أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضى منه باعتبار ماضى حقيقة بلا نزاع ، وقد دخل فيه كلام المصنف حيث قال : شرط كونه حقيقة ، أى كون المشتق ، وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا ، فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة في الاستقبال فيستثنى أيضاً .

الثاني : أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما عليه البقاء ، وحيث قد فتخرج المشتقات من الأعراض السبالة كالمستكلم ونحوه ، فالصواب أن يقول : شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق .

الثالث : أن الإمام في المحصول ، والمفتخب قد رد على الخصوم في آخر المسألة بأن لا يصح أن يقال لليقظان : إنه نائم اعتباراً بالنوم السابق (٢) ، وتابعه عليه صاحب الحاصل ، والتحصيل (٣) وغيرهما ، وهو يقتضى أن ذلك

---

(١) حديث صحيح ، أخرجه مالك في الموطأ (٦٧٨/٢) والبخارى في صحيحه (٥٥/٣) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه ، بلفظ : من أدرك متاعه بعينه عند إنسان قد أفلس فهو أحق به . كما أخرجه مسلم في صحيحه (١١٩٣/٣) وأبو داود في سننه (٢٥٧/٢) ، وابن ماجه : كتاب الاحكام ، باب : من وجد متاعه بعينه (٢٣٦٠) .

(٢) انظر : المحصول (٩١/١) .

(٣) انظر : التحصيل (٢٠٧/١) .

محل اتفاق وصرح به الأمدى فى الإحكام فى آخر المسألة فقال : لا يجوز  
تسمية القائم قاعداً ، والقاعد قائماً للقيود والقيام السابق بإجماع المسلمين ،  
وأهل اللسان (١) .

وإذا تقرر هذا فينبغى استثنائه من كلام المصنف وضابطه كما قال  
التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح : أن يطرأ على المحل وصف  
وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه ، بخلاف  
القتل ، والزنا .

الرابع : أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به  
كقوله : زيد مشرك ، أو زان ، أو سارق ، فأما إذا كان متعلقاً بالحكم  
كقوله : السارق تقطع يده ، فإنه حقيقة مطلقاً كما قال القسرافى (٢) ،  
إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى : ( وقتلوا المشركين ) (٣) ، ( الزانية  
والزاني ) (٤) ، ( والسارق والسارقة ) (٥) وشبهها مجازات باعتبار من  
أنصف بهذه الصفات فى زماننا ، لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند  
إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل  
عدم التجوز ، ولا قائل بهذا .

### دليل الجمهور

قوله : ( لأنه ) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة : أنه يصدق نفي المشتق  
عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً : زيد ليس بضارب ، وإذا صدق ذلك

(١) الإحكام ( ١ / ٤٢ ) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٥٠ .

(٣) سورة التوبة الآية ٣٦ .

(٤) سورة النور الآية ٢ .

(٥) سورة المائدة الآية ٣٨ .



فلا يصدق إيجابه ، وهو زيد ضارب ، وإلا لزم اجتماع النقيضين ، فإن أطلق عليه كان مجازا لما سبق أن من علامة المجاز صحة النفي ، أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلا أنه بعد إنقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال ، وإذا صدق هذا ليس بضارب لأنه جزؤه ، ومتى صدق الكل صدق الجزء .

واعترض الخصم فقال : قولنا ضارب ، وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان ، أى لم يتحدد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان ، لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات ، كما تقرر في علم المنطق .

والجواب : أنهما مؤقتتان بحال التكلم ، وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له ، إذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفع ، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكرونا متناقضين كما قلنا . هذا حاصل كلام المصنف ، وفيه نظر من وجوه :

أحدها : أن هذا الدليل ينقاب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا : زيد ضارب في الماضي ، فيصدق قولنا : إنه ضارب ، لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه ، وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتماع النقيضين ، وكذلك أيضا نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول : زيد ضارب غدا إلخ .

الثاني : إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله ، وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة ، فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا : ضارب في الحال ، ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطابق الذي هو قولنا : ضارب ، وهو محل النزاع .

الثالث : لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا : ضارب في الحال ، أم النزاع

في مجرد الإطلاق العارى عن التقييد ، فإن كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة وإعتراض الخصم باق على حاله ، وأما استعمالها في التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين ، وإن كان النزاع في المقيّد بالحال ، وهو الذي يوافق جواب المصنف فلا استدلال بنفيه باطل ، لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع ، وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول : لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ، ولا تتكلف إقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تنافي ، فتتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق .

الرابع : أوردته الأمدى في الأحكام ، وأخذ منه جماعة : أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب ، فقولنا : ليس بضارب في الحال نفى للأخص ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ، فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا : الحمار ليس بحيوان ناطق ، فإنه صادق مع أنه لا يصدق قولنا : إنه ليس بحيوان ، فإن قيل : إنما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقا بضارب ، ولا نسلم ذلك ، بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ، ومعناه ليس في الحال بضارب ، فيكون السلب مقيدا بقوله : في الحال ، فيكون أخص من قولنا : ليس بضارب ، لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق ، والأخص يستلزم الأعم (١) .

والجواب : أنا لا نسلم أنه بعد إقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب ، لأنه عين المتنازع فيه ، وإلى هذا أشار في التحصيل بقوله : لا نسلم أن هذا سلب أخص أي بالتثوين ، بل سلب أخص أي بالإضافة (٢) .

(١) الأحكام (٤١/١) .

(٢) التحصيل (٢٠٦/١) .

## دليل ابن مينا ومن معه

قال البيضاوى : ( وعروض بوجوه - الاول : أن الضارب من له الضرب ، وهو أعم من الماضى . ورد : بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، وهو مجاز اتفاقاً .

والثانى : أن النحاة منعوا عمل النعت الماضى ، وفوقض بأنهم أعملوا المستقبل أيضاً .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة . وأجيب : بأنه لما تعذر اجتماع أجزائه اكتفى بآخر جزءه .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب : بأنه مجاز وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة ) .

أقول : اعترض الخصم فقال : هذا الدليل الذى ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه ، لكنه ممرض بأدلة أربع تدل على أنه يصدق حقيقة ، ولو قال المصنف : بأوجه ، لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة .

الاول : أن الضارب مثلاً عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه إليها ، وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق . فكذلك فى الماضى ، ورد هذا الدليل : بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال ، فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق ، وفى الجواب نظر ، لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل .

الثانى : أن النحاة أى جمهورهم قالوا : إن النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، إذا كان بمعنى الماضى وليس معه « آل » ، لا ينصب مفعوله بل يتعين جره إليه بالإضافة كقولك : حررت رجلاً ضارب زيد أمس ،

وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة .  
والجواب : أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى  
الاستقبال ، فإن ما قلتموه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل مع أنه مجاز  
اتفاقاً وأجاب في التحصيل عن جوابنا : بأنه يوجب تكثير المجاز ، وهو  
خلاف الأصل (١) .

الثالث : لو شرط بقاء المشتق منه إلى حال الإطلاق لم يكن المشتق من  
الأماء كالمتكلم ، والخبر ، والمحدث حقيقة اليتة ، لأن الكلام ونحوه  
اسم لمجموع الحروف . ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد ،  
لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر .

والجواب : أنه لما تصدر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه أكتفينا في  
الإطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزءه لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته  
لشيء منه . فمن قال : قام زيد مثلاً إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند  
مقارنة الدال فقط لاقبلها ولا بعدها .

الرابع : أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم  
الإيمان ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، بيانه : أن الواحد منا إذا نام  
يصدق عليه أنه مؤمن ، ولا يصدق عليه الإيمان في تلك الحالة ، لأنه  
إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب  
المعتزلة ، وكل منهما ليس بحاصل في حال نومه .

وأجيب : بأن هذا الإطلاق مجاز ، لأنه لو كان إطلاق المؤمن على  
الشخص باعتبار الإيمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكابر  
الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق ، وهو باطل اتفاقاً فيبطل الأول .

وأجاب المصنف صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا : بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى ، فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن (١) ،

وفى الجواب نظر ، لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده إلى عدم المقتضى أولى ، لأن لو أسندها إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتختلف أثره ، والأصل عدمه ، وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم ، لأن المصنف يدعى أن امتناع إطلاق الكافر لعدم المقتضى ، وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق . والحجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى .

### المسألة الثالثة

لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها

قال البيضاوى : ( المسألة الثالثة - اسم الفاعل لا يشتق لشيء ، والفعل لغيره الاستعراق . قالت المعتزلة : الله تعالى متكلم بكلام مخلقه فى الجسم كما أنه الخالق ، والخلق هو المخلوق ، قلنا : الخلق هو التأثير . قالوا : إن قدم قدم العالم وإلا لافتقر إلى خلق آخر وتسلسل . قلنا : هو نسبة ، فلم يحتاج إلى تأثير آخر ) .

أقول : هذه هى المسألة الثالثة من أحكام الاشتقاق ، وهو أنه لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء ، والفعل أى المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء ، بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذى قام به ،

واستدل المصنف على ذلك بالاستعراق ، وهو أنا استقرينا اللغة فوجدنا الأمر كذلك .

(١) المصدر السابق .

وخالفت المعتزلة في المسألتين فقالوا : الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم ، والكلام المشتق منه لا يقوم به ، لأن الكلام النفساني باطل ، ولا كلام إلا الحروف ، والأصوات ، فهي مخلوقة ، فلو قامت بذاته تعالى لمكانت ذاته تعالى محلا للحوادث ، بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه في الشجرة حين كلم موسى ، وذلك الجسم لا يسمى متكلما ، وإن قام به الكلام . وذكر الأصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسألة .

### أدلة المعتزلة

استدلّت المعتزلة على مذهبهم : بأن الخالق يطلق على الله تعالى ، وهو مشتق من الخلق ، والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى : ( هذا خلق الله ) (١) ، والمخلوق ليس قائما بذاته ،

والجواب : أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدم ، واستدلالكم بالخلق باطل ، لأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق ، والتأثير قائم بذات الله تعالى ،

وأما الإطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف والمتعلق كالخلق المخلوق .

واعتزّت المعتزلة على هذا الجواب فقالوا : لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير ، لأنه إن كان قديما لزم قدم العالم ، وإن كان حادثا لزم التسلسل ، وكلاهما محال ، بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم ، والتأثير قد فرضناه قديما ،

(١) سورة لقمان الآية ١١ .

وإذا وجد المؤثر والتأثير استحالة تخالف الأثر وهو العالم ، فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم .

الثاني : أن العالم هو ماسوى الله تعالى ، والتأثير غير الله تعالى ، فلو كان قديما لكان العالم قديما .

الثالث : أن التأثير نسبة ، والنسبة متوقفة على المنتسبين ، وهما الخالق والمخلوق ، فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الأولى ،

وأما بيان الثاني : وهو التسلسل ، فلأن التأثير إذا كان حادثا فهو محتاج إلى خالق آخر أى تأثير آخر ، لأن كل حادث لابد له من تأثير مؤثر ، فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل . وهذه الشبهة لا جواب عنها في المحصول ، ولا في الحاصل ، وقد أجاب المصنف : بأن التأثير نسبة ، فلم يحتج إلى تأثير آخر ، وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن النسب والإضافات كالنبوة ، والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج ، وإنما هى أمور اعتبارية ، أى يعتبرها العقل ، فلا تحتاج إلى مؤثر آخر .

الثاني : أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط ، فإذا حصل حاصل ، وتحتاج إلى مؤثر آخر ، وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير .

والجواب مانع الحدوث والقدم معا ، لأنها من صفات الوجود ، وقد فرضناه معدوما .

## الفصل الرابع

### في الترادف

قال البيضاوي : ( الفصل الرابع : في الترادف ، وهو توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالإنسان ، والبشر ، والتأكيد يقوى الأول ، والتابع لا يفيد وحده ) .

أقول : الترادف في اللغة مأخوذ من الرديف ، وهو ركوب إثنين على دابة واحدة ، وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله : ( توالي الألفاظ ) جنس دخل فيه الترادف وغيره ، وتوالي الألفاظ هو تتبعها ، لأن اللفظ الثاني تسع الأول في مدلوله ، وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالألفاظ المتوالية ، لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لاني حد اللفظ وهو المترادف كإفعل الإمام ، وعبر بالألفاظ ليشتمل ترادف الأسماء كالبر ، والقمح ، والأفعال كجالس ، وقعد ، والحروف ككفى ، والباء ، من قوله تعالى : ( مصبحين . وبالليل ) (١) لكن الترادف قد يكون بتوالي لفظين فقط ، وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المهمل ، والمستعمل ، وهو مجتنب في الحدود . فالصواب أن يقول : توالي كلمتين فصاعداً ، وقوله : ( المفردة ) احتراز به عن شيتين :

أحدهما : أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالاسم مع الحد ، نحو : الإنسان والحيوان الناطق ، فإنهما وإن دلا على معنى واحد وهو الإنسان ، لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات ، والآخر بواسطة الخاصة ،

(١) سورة الصافات الآية ١٣٧ ، ١٣٨ .



ليكن التقييد بالأفراد غير محتاج إليه ، لأن ما ذكره خارج بقوله : ( باعتبار واحد ) أيضاً ، فالتقييد به على تقدير الاحتياج إليه في إخراج الحد وشبهه بما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا : خمسة ونصف العشرة ، وكذلك خمسة مع عشرة إلا خمسة ، على ما سيأتي في الاستثناء .

وقوله : « الدال على مسمى واحد ، أى الدال كل منها على مسمى واحد ، واحترز به عن المتباينة كالإنسان ، والفرس .

وقوله : « باعتبار واحد » احترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد ، لكن باعتبارين كالسيف ، والصارم ، فإن كلا منهما يدل على الذات المعروفة ، لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالاً أو قاطعاً ، والصارم باعتبار شدة القطع ، وكذلك الصفة ، وصفة الصفة كالناطق ، والفصيح ، وهذا القيد لا يحتاج إليه ، فإن هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد ، بل على معنىين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الألفاظ : أن هذه الألفاظ متباينة ، والمتباين هو الذي تغاير انطزه ومعناه ، ويمكن أن يقال : احترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد ، والشجاع ، وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا : قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتي ، فلا بد أن يقول : توألى الألفاظ المتغايرة .

قوله : ( كالإنسان ، والبشر ) مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة كما قال الجوهري (١) ، وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد ، قال الله تعالى : ( ما هذا بشراً ) (٢).

(١) انظر : الصحاح مادة نسا ، ( ٦ / ٥٠٨ ) .

(٢) سورة يوسف الآية ٣١ .

وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد ، والسبع ، أو بحسب لفتين كلقه ، وخداى بالفارسية .

## الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع

قوله : ( والتأكيد يقوى الأول ) لما كان التأكيد ، والتابع فيهما شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه ، أى من المترادف ، شرع فى الفرق بين هذه الأمور الثلاثة ، فقال : حاصل الفرق بين المترادف ، والمؤكد : أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً ، وأما المؤكد فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكد ، بل تقويته ، والأولى المصنف أن يقول : والتأكيد تقوية الأول ، أو يقول : والمؤكد يقوى الأول . وأما الفرق بين المترادف ، والتابع كقولنا : شيطان ليطان ، وحسن بسن ، وخراب يباب ، وجيعان نيعان وشبه ذلك ، فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئاً ألبتة ، فإن تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فإنه يفيد وحده كالإنسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلاً ، وبه صرح الأمدى فى الإحكام (١) . ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته ، وقد عرفت ما قلناه : أن التأكيد ، والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقا من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على رنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد .

## أحكام الترادف

قال البيضاوى : ( وأحكامه فى مسائل - الأولى - فى سببه ، المترادفان إما من واضعين والتبصا ، أو واحد لتكثير الوسائل ، والتوسع فى مجال البديع . الثانية : أنه خلاف الأصل ، لأنه تعريف المعرف ، ومحوج إلى حفظ السكـل .

(١) انظر الإحكام (٢٠ / ١) .

الثالثة : اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته ، إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ .

الرابعة : التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « واقع لاغزون قریشا ثلاثا » أو بغيره للمفرد كالنفس ، والعين ، وكلا ، وكلتا ، وكل ، وأجمعين ، وأخواته ، أو للجملة كان وجوازه ضرورى ، ووقوعه فى اللغات معلوم .

### المسألة الأولى

فى سبب الترادف

حصر المصنف أحكام الترادف فى أربع مسائل :

المسألة الأولى : فى سبب وقوعه ، وهو أمران :

أحدهما : أن يكون من واضعين . قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف ، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضا . ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى الوضعان ، أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر (١) ، وهذا الشرط يقتضى أنا إذا علمنا الوضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة إلى قوم ، وفيه نظر ، ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية . والمصنف لم يختاره بل اختار الوقف .

الثانى : أن يكون واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما فى النفس ، فإنه ربما نسى أحد اللفظين ، أو عسر عليه النطق به كالالتغ الذى يعسر عليه للنطق « بالراء » فيعبر بالقمح ، أو تعذرت القافية أو الوزن به ، فيبقى الآخر وسيلة للمقصود ، وأما للتوسع فى مجال البديع ، والبديع هو اسم لمحسن الكلام ، كالسجع ، والمجانسة ، والقلب ، فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك : ما أبعد ما فات ، وما أقرب ما هو آت

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٩٤ ) .

فلو عبرت بمعنى ، ونحوه لما حصل هذا المعنى ، والمجانسة كقولك :  
اشتريت البر وأنفقته في البر ، فلو عبرت بالقمح لغات المطلوب ، والقلب  
كقوله تعالى : ( وربك فأكبر ) (١) فلو عبر بالله تعالى ونحوه لغات هذا  
المطلوب .

### المسألة الثانية

#### الترادف على خلاف الأصل

المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل ، أى خلاف الراجح حتى  
إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً ، وكونه غير مترادف فعمله على عدم  
الترادف أولى ، وإن كان خلاف الأصل .

### الأدلة

الدليل الأول : أنه تعريف لما سبق تعريفه الدليل الثانى أنه محوج إلى  
ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل ، لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على  
حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره ، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد  
منهما مراد الآخر . وهذان الدليلان إنما ينفيان الوضع من واحد .

### المسألة الثالثة

هل يصح وضع أحد المترادفين مكان الآخر ؟

المسألة الثالثة : هل يصح إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر ؟  
فيه ثلاثة مذاهب :

أصحها عند ابن الحاجب : الوجوب (٢) ، لأن المقصود من التركيب  
إنما هو المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة  
أن يصح مع اللفظ الآخر ، لأن معنهما واحد .

---

(١) سورة المدثر الآية ٣ .

(٢) شرح العضد ( ١ / ١٣٧ ) .

المذهب الثاني : لا يصح مطلقاً واختاره في الحاصل : والتحصيل (١) ،  
وقال في المحصول : إنه الحق ، لأن صحة الضم قد تكون من عوارض  
الآلفاظ أيضاً ، لأنه يصح قولك : خرجت من الدار ، ولو أبدلت لفظة  
من ، وحدها بمرادفها من الفارسية لم يحز ، قال : وإذا عقلنا ذلك في لغتين  
فلم لا يجوز مثله في لغة واحدة ؟ (٢) .

المذهب الثالث : وصححه المصنف : التفصيل ، فيصح إن كانا من لغة  
واحدة لما قلناه أولاً ، بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم  
ضم مهمل إلى مستعمل ، فإن لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة .  
وقوله : ( إذ التركيب يتعلق بالمعنى ) إشارة إلى أن الخلاف إنما هو  
في حال التركيب ، وأما في حال الإفراد كما في تعديد الأشياء من غير عامل  
ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقاً . ولم يذكر الإمام هذه المسألة في  
المنتخب ، ولا الأمدى في كتبه أيضاً ، ومن فوائدها : نقل الحديث بالمعنى ،  
وسبأني إيضاحاً .

#### المسألة الرابعة

##### في التأكيد

المسألة الرابعة في التوكيد ، وهو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من  
لفظ آخر ، ويرد عليه أمور :

أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ ، وإنما اللفظ  
هو المؤكد .

الثاني : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار ،  
كقولنا : قام زيد ، وكذلك بالحروف ، والزوائد كما في قوله تعالى :

(١) التحصيل ( ١ / ٢١٠ ) .

(٢) المحصول ( ١ / ٩٥ ) .

(فما نقضهم ميثاقهم) (١) أى فبنقضهم ، والباء من قوله تعالى : (وكفى بالله شهيدا) (٢) أى كفى الله شهيدا ، قال ابن جني (٣) . كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد .

الثالث : أن التعبير « بآخر » فيه إشعار بالمغايرة ، فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار ، نحو : جاء زيد ، كما مثلنا ، وقد تفتن صاحب الحاصل لما أوردناه ، فعدل إلى قوله : تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانيا ، والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية ، وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران :

أحدهما : القسم ، وإن ، واللام ، فإنها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول ، فحقه أن يقول : بلفظ آخر ، وهذا لا يرد على الإمام ، وفي بعض الشروح : أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى : (ثاني اثنين) (٤) وعلى هذا فلا إيراد ، وهو غلط ، فإن شرط ذلك أن يضاف إلى مثله .

الثاني : أن التابع يدخل في هذا الحد ، فإنه يفيد التأكيد كما تقدم ، فينبغي أن يقول : بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك .

إذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل

(١) سورة المائدة الآية ١٣ .

(٢) سورة النساء الآية ٧٩ .

(٣) هو : عثمان بن جني ، أبو الفتح الموصلي النحوي اللغوي ، من أحنق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف . من أشهر مؤلفاته : « الخصائص » في النحو ، توفي سنة ٣٩٢ هـ .

انظر في ترجمته : « بغية الوعاة ٢/١٣٢ ، معجم الأدباء ١٢/٨١ ، » .

(٤) سورة التوبة الآية ٤٠ .

قوله عليه الصلاة والسلام : هـ والله لأغزون قريشاً ، (١) بتسكراره ثلاثاً ، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلاً ، وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون مؤكداً للمفرد .

والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة ، والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك : جاء زيد نفسه أو عينه ، وإما للمثنى كقولك : جاء الزيدان كلاهما ، والمرأتان كلتاهما ، وإما للجمع كقوله تعالى : ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) (٢) ومنه أخوات أجمعين كما كنعين أبصعين أبتعين ،

والثالث : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) (٣) إذا علمت هذا أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والجمع ، وهو صحيح ، لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة .

ومن الناس من منع الترادف والتوكيد ، قال في المحصول : فإن كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة ، لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان في الوقوع فكذلك أيضاً ، لأن من استقرأ لغة العرب على أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسييس ، فالتأسييس أولى كما تقدم في الترادف .

فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو إليهما معاً ، وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل .

---

(١) رواه أبو داود : كتاب الايمان والنذور ، باب : الاستثناء في اليمين بعد السكوت ، ( ٣٢٨٦ ) ، والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الايمان ، باب : الخالف يسكت بين يمينه واستثنائه ( ١٠ / ٤٨ ) .

(٢) سورة الحجر الآية ٣٠ .

(٣) سورة الاحزاب الآية ٥٦ .

رَفَعُ

## عبد الرحمن (النجدي) **الفصل الخامس** (سليم) (نبي الفروع) في الاشتراك اللفظي

وفيه مسائل : الأولى في إثباته

قال البيضاوي : ( الفصل الخامس في : الاشتراك ، وفيه مسائل الأولى في : إثباته . أوجبه قوم لوجهين :

الأول : أن المعاني غير متناهية ، والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزِم الاشتراك . ورد : بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناه .

والثاني : الوجود بطلق على الواجب ، والممكن ، ووجود الشيء عينه ، ورد : بأن الوجود زائد مشترك : وإن سلم فوقه لا يقتضي وجوبه . وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ، ونقص بأسماء الأجناس ، والمختار إمكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الإبهام حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة ، ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ، ووقع في القرآن العظيم مثل : ( ثلاثة قروء ) ( والليل إذا عسعس ) .

أقول : المشترك : هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر بوضع مستقل ، وقد ذكر المصنف هذا الخد في تقسيم الألفاظ حيث قال : فإن وضع لكل مشترك ، فلذلك لم يذكره هنا ، وقد اختلف في الاشتراك على أربعة مذاهب :

أحدها : أنه واجب ، أي يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة .



المذهب الثاني : أنه مستحيل .

المذهب الثالث : أنه ممكن غير واقع .

المذهب الرابع : أنه ممكن واقع ، واختاره المصنف .

## الأدلة

استدل القائلون بالوجوب بوجهين :

الأول : أن المعاني غير متناهية ، لأن الأعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية ، إذ مامن عدد إلا وفوقه عدد آخر ، والألفاظ متناهية ، لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، وهي ثمانية وعشرون حرفاً ، والمركب من المتناهي متناه ، فإذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني السكثيرة في اللفظ الواحد وإلا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال .

وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : منع المقدمتين ، ولم يذكر مستند المنع . وتقريره : أنا لانسلم أن المعاني غير متناهية ، لأن حصول ما لا نهاية له ، في الوجود محال ، وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناه ، وأيضاً فأصولها متناهية وهي الأحاد ، والعشرات ، والمئات ، والآلاف ، والوضع للمفردات لا للمركبات ، ولا نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية ، وقولهم : لأن المركب من المتناهي متناه ممنوع ، لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له ، وأيضاً فاسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية .

والجواب الثاني : وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه ،

وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية ، لأن الوضع

للمعاني فرع عن تصورهما ، وتصور مالا يتناهى محال ، فإن قيل : استحالة فيه إذا قلنا : الواضع هو الله تعالى ، وهو الراجح . قلنا : الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها ، وهو موقوف على تصورهم أيضا .

الثاني : أن المعاني على قسمين : منها ما تشد الحاجة إلى الوضع له ، ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائع ، فإن لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه ، فإذا تقرر خلو بعض المعاني عن الأسماء ، وأن الوضع إنما يكون لما تشد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناه .

الدليل الثاني : أن الوجود يطلق على الواجب وهو الله سبحانه وتعالى ، وعلى الممكن كالمخلوقات ، ووجود كل شيء ليس زائدا على ماهيته بل هو عين ماهيته ، فالوجود الذي يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات ، والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق ، والذاتان مختلفتان بالماهية ، فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية ، وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا .

وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية ، بل هو زائد عليها كما ذهب إليه المعتزلة ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا لا مشتركا ، وذهبت الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن زائد عليه .

الوجه الثاني : سلمنا أنه مشترك ، لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى .

## دليل القائلين بالاستحالة

احتج الذاهبون إلى استحالاته ، بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع ، فيكون وضعه سبباً للمفسدة ، والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه .

والجواب : أن مآلوه منتقض بأسماء الأجناس كالإنسان ، والحيوان ، ألا ترى أنه لو قال : اشترى عبداً لم يفهم منه مراده ؟ وكذلك الأسود وغيره من المشتقات ، فإنه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الألفاظ .

وفى هذا الجواب نظر : فإن اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ ، بخلاف المشترك ، فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم ، فالأولى أن يجيب بأنه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين . وبأن مآلوه من المخذور ينتفى عند الحمل على المجموع .

استدل أصحاب المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك بأنه يمكن أن يكون من واهمين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر ، وهذا هو السبب الأكثرى كما قال فى الحصول (١) ، وعلى هذا فلا يقدح فيه مآلوه من المفاسد ، لأن اجتماعها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك ، والقرض أن لا علم ، وأن يكون من واهض واحد لغرض الإيهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه (٢) أنه قال لكافر سأله

(١) انظر : الحصول (١ / ١٠١) .

(٢) هو : الصحابي الجليل : عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب ، القرشى التميمى ، أبو بكر الصديق ، ابن أبى قحافة ، ولد بعد الفيل بستين وستة أشهر ، صحب النبي - ﷺ - قبل البعثة وكان من السابقين إلى الإسلام ، ورافقه الرسول - ﷺ - فى الهجرة إلى المدينة المنورة ، ورضيه المسلمون خليفة لرسول الله - ﷺ -

عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار من هذا فقال رجل يهديني  
السييل .

### دليل المذهب الرابع

قوله : ( ووقعه ) هو معطوف على خبر المختار وهو الإمكان ، أى  
والمختار لمكانه ووقوعه ، وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى  
ما قبله استفدنا الثالث ، وهو أنه ممكن غير واقع ،

ثم استدل المصنف على الوقوع : بأننا نتردد في المراد من القراء ، والعين ،  
والجوز ، ونحوها ، فإننا إذا سمعنا القراء مثلاً ترددنا بين الظهور والحيض  
على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط ، أو في القدر المشترك لما  
كان كذلك ، وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى : ( ثلاثة قروء ) (١)  
( واللبل إذا عسعس ) (٢) أى أقبل أو أدير .

ولمّا أورد المصنف هذين المثالين ، لأن أحدهما من الأسماء ، والآخر  
من الأفعال . وأيضاً فأحدهما بمجموع والآخر مفرد ، فتبين بذلك وقوع  
النوعين في القرآن .

وفي المسألة مذهب خامس : وهو منع وقوعه في القرآن ، والحديث  
كما قال في المحصول ، لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة ، وإن كان غير  
مبين فلا يفيد (٣) .

---

== ﷺ وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة ، توفي - رضى الله عنه - سنة ١٣ هـ .

انظر : ( الإصابة ٢ / ٣٤١ ، الاستيعاب ٤ / ١٧ ، صفة الصفوة ١ / ٢٣٥ ) .

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٨ .

(٢) سورة التكاوير الآية ١٧ .

(٣) المحصول ( ١ / ١١٠ ، ١١١ ) .

وجوابه : أن قاعدته الاستعداد للامتثال بين البيان ، وأيضاً فإنه  
كأسماء الأجناس .

### المسألة الثانية

#### الاشتراك خلاف الأصل

قال البيضاوى : ( الثانية : أنه خلاف الأصل وإلا لم يفهم ما لم يستفسر ،  
ولا ممتنع الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة  
السامع ، لأنه ربما لم يفهم ، وهاب استفساره ، أو استشكل ، أو فهم غير  
مراده ، وحكى لغيره فسيؤدى إلى جهل عظيم ، والالفاظ لأنه قد يحوجه إلى  
العبث أو يؤدى إلى الإضرار أيضاً ، أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون  
مرجوحاً ) .

أقول : الاشتراك وإن كان جائزاً ، أو واقعاً ، لكنه خلاف الأصل ،  
قال في المحصول : ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك  
والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد ، واحتمال الاشتراك  
مرجوح (١) .

استدل المصنف على أن الاشتراك خلاف الأصل بوجوه أربعة :  
أحدها : أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا  
بالاستفسار ، ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر ، ويلزم التسلسل ، وليس  
كذلك ، فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة  
الظنون ، فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعاً  
لمعان أخرى ، وتكون تلك المعاني هي المرادة .

---

(١) المحصول (١٠٥/١) .

الثالث : الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثيرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ ، فيقتضى أن لا يكون موضوعا ، أما السامع فلا مرين :

أحدهما : أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرآن فلم يفهم ، وهاب استفسار المتكلم لعظمته ، أو استنكف إما لحقارته ، وإما ليكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم ، والناس يستنكفون منه .

الثاني : أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ، ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا ، فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثيرة ، وهو جهل عظيم .

وأما تضمنه لمفاسد الالفاظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكره باسمه المفرد ، فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه ، وأيضا فإنه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائما إلى التفسير ، وقد يشق عليه التعبير لمعارض ، وأيضا فلأنه ربما يعتمد فهم السامع أنه لم يفهم فيضيق غرضه ، كمن قال لعمري : أعط الفقير عينا أو اثنتي بعين ، على ظن أنه يفهم الماء ، فيفهم هو الذهب .

قوله : ( فيكون مرجوحا ) أى لهذه الوجوه الأربعة ، وإذا كان مرجوحا كان خلاف الأصل وهو المدعى ، واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينق وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الآفل . ولفظ الممكن موضوع لهما ، فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه . قال في المحصول : وإطلاقة أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من المفهومين المختلفين (١) ، وإنما سمي الأول بالإمكان

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٠٠ ) .

الخاص ، والثاني بالعام ، لأن الأول أخص ، فإنه متى وجد سلب الضرورة  
عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس ، فصار  
كالإنسان ، والحيوان .

قوله : ( كالشمس ) تمثيل للمشارك بين الشيء ولازمه ، فإن الشمس  
تطلق على الكوكب المضيء كما تقول : طلعت الشمس ، وعلى ضوءه كما  
تقول : جلسنا في الشمس ، مع أن الضوء لازم له ، فإن توقف في هذا  
المثال متوقف فليمثل له بالرحيم ، فإن الجوهرى نص على أن يكون تارة  
بمعنى المرحوم ، وتارة بمعنى الراحم ، وكل منهما يستلزم الآخر فيكون  
مشاركاً بين الشيء ولازمه (١) ، ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند  
المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول (٢) ، مع أن اللساني دليل  
على النفساني ، والدليل يستلزم المدلول ، فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء  
ولازمه ، على أن الإمام ومختصري كلامه لم يذكر هذا القسم بل ذكروا  
هوضاً عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ، ومثله : بما إذا سمينا رجلاً  
أسود اللون بالأسود (٣) ، وفي التمثيل أيضاً نظر ، لأن شرط المشترك أن  
يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ، ولهذا استدل به من قال : إنه أولى  
من المجاز ، وإطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي ، وقد  
تلخص مما قالوه : أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه ، أو لازمه ،  
أو صفته .

(١) انظر : الصحاح مادة شرك ، (٤ / ١٥٩٣) .

(٢) انظر : المحصول (١ / ١٠٠) .

(٣) التحصيل (١ / ٢١٣) .

## مفاهيم المشترك

قال البيضاوى : ( الثالثة : مفهوم المشترك إما أن يتباينا كالقرء للطهر ، والحيض ، أو يتوصلا فيكون أحدهما جزءا للآخر كالممكن للعام ، والخاص ، أو لازما كالأشمس للكوكب ، وضوءه ) .

أقول : المشترك لا بد له من مفهومين فصاعدا أى معنيين .

فالمفهومان : إما أن يتباينا ، أو يتوصلا . فإن تباينا لم يصدق أحدهما على الآخر ، فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان ، كالقرء الموضوع للطهر ، والحيض ، وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ، ولم نظفر له بمثال ، وإن توصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر ، وقد يكون ، له مثال : الأول لفظ الممكن ، فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام ، والممكن بالإمكان الخاص ، فالإمكان الخاص هو : سلب الضرورة عن طرفي الحكم ، أعنى الطرف الموافق له والمخالف ، كقولنا : كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص ، معناه : أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضرورى ، ونفيها عنه أيضا ليس بضرورى ، فقد سلينا الضرورة عن الطرف الموافق ، وهو ثبوت الكتابة ، وعن المخالف ، وهو نفيها .

وإما الإمكان العام فهو : سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم ، أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضرورى ، فإن كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى ، كقولنا : كل إنسان حيوان بالإمكان العام معناه : أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضرورى ، بل الإثبات فى هذا المثال ضرورى ، ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا ، فيكون الممكن العام جزءا من الممكن .



## فرع

قال الإمام : لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين ، لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع بإطلاقه شيئاً ، فيصير الوضع لذلك عبثاً (١) ، واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفي إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقل (٢) .

واعترض القرافي أيضاً : بأنه بدون الإطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ، ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد . ونقل القيرواني (٣) في المستوعب عن جماعة : أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً ، والمشهور الجواز كما تقدم .

### المسألة الرابعة

آراء العلماء في استعمال المشترك

في كل مفاهيمه

قال الأبيضاوي : ( الرابعة : جواز الشافعي - رضى الله عنه - والفاضيان ، وأبو علي : إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم ، والكرخي (٤) ، والبصري ، والإمام . لنا ، الوقوع في قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) وللصلاة من الله مغفرة ،

(١) المحصول ( ١٠٨ / ١ ) .

(٢) التحصيل ( ٢١٣ / ١ ) .

(٣) هو : عبد الله بن عبد الرحمن ، أبو محمد القيرواني ، إمام المالكية في وقته ، وجامع مذهب الإمام مالك وشارح أقواله ، فكان يعرف بمالك الصغير ، من مصنفاته : مختصر المدونة ، و النوارد والزيادات على المدونة ، توفي سنة ٣٨٦ هـ ، وقيل غير ذلك .

انظر : ( الديباج المذهب ٢٧ / ١ ، شذرات الذهب ٣ / ١٣١ ) .

(٤) تقدمت ترجمته .

ومن غير استغفاره . قيل : الضمير متعدد فيعدد الفعل . قلنا : بتعدد معنى لا لفظا ، وهو المدعى ، وفي قوله تعالى : ( ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ) الآية . قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فبمثابته بعينه . قيل : يمتثل وضعه للمجموع أيضا فالإعمال في البعض . قلنا : فيكون المجموع مسندا إلى كل واحد وهو باطل ) :

أقول : اختلف العلماء في استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي وضع لها - إذا أمكن الجمع بينهما - على عدة مذاهب :

المذهب الأول : للشافعي رضي الله عنه ، فقد ذهب إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه ، وتبعه القاضيان أبو بكر الباقلاني ، وعبد الجبار ابن أحمد المعتزلي ، واختاره المصنف ، وابن الحاجب ، ونقله القرافي عن مالك ، ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي (١) . ورأيت في الوجيز لابن برهان : أن الجبائي منعه ، قال : إلا أن يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء ، فإنه حقيقة في الانتقال ،

المذهب الثاني : عدم الجواز ، وهو رأي أبي هاشم ، والكرخي ، وأبي الحسين البصري ، واختاره الإمام غفر الدين في كتبه كلها ، ونقله الأمدى عن أبي عبد الله البصري (٢) أيضا ، والقرافي عن أبي حنيفة (٣) ،

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٠١ ) .

(٢) هو : الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، ولد سنة ٢٩٣ هـ بالبصرة ، وكان رأس المعتزلة ، من كتبه : الإيمان ، و الإقرار ، توفي ببغداد سنة

٣٦٩ هـ . انظر : ( النجوم الزاهرة ٤ / ١٣٥ ، شذرات الذهب ٣ / ٦٨ ) .

(٣) هو : النعمان بن ثابت بن زوطي ، إمام أهل العراق ، وأحد الأئمة الأربعة .

قال عنه الشافعي : الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه ، ولد سنة ٨٠ هـ ،

وتوفي سنة ١٥٠ هـ .

انظر : ( تاريخ بغداد ١٣ / ٣١٣ ، وفيات الأعيان ٥ / ٤٠٥ ) .

ثم ذكر الإمام في المحصول أيضا ما يخالف هذا ، فإنه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال ، والاستقبال ، ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليهما ، فقال بجيبا عن سؤال ، قلنا : لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر في الاستدلال بقوله تعالى : ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) (١) .

المذهب الثالث : التوقف وهو مذهب الأمدى ، فإنه لم يختار شيئا (٢) .

وهناك مذهبان آخران سيذكرهما المصنف آخر المسألة :

أحدهما : يصح استعمال المشترك في كل معانيه إذا كان غير مفرد .

الثاني : يصح استعمال المشترك في كل معانيه في النفي مطلقا .

فإن جوزنا - قال الأمدى - فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما أى بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين (٣) . فقولنا : العين جسم ، ونريد به العين الجارية ، والذهب ، والعدة بثلاثة قراء ، ونريد الطهر ، والحبيص ، والجون ملبوس زيد ، ونريد به الأبيض والأسود ، أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددا كقوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) (٤) فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى ، وكذلك إلى الملائكة ، بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة ، قال : فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة أفعل في الأمر بالشئ والتهديد عليه ، فإنه لا يجوز ، لأن الأمر يقتضى التحصيل ، والتهديد يقتضى الترك .

(١) سورة آل عمران الآية ١١٠ .

(٢) انظر : الإحكام ( ١٦ / ١ ) .

(٣) الإحكام ( ١٦ / ١ ) .

(٤) سورة الأحزاب الآية ٥٦ .

وعبر عنه المصنف عن هذا القيد بقوله : (الغير المتضادة) فهو فاسد لأن القرء ، والجون من المتضادات ، وقد بينا أنه لا يمتنع ، وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال (١)، وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة . لأن الوضع للتقيضين بمَنوع على ما تقدم نقله عن الإمام ، وبتقدير جواز الوضع فإن التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ، ولم يتعرض الإمام لهذا القيد . وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور :

أحدها : أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد ، في الوقت الواحد ، كما قاله الأمدى ، فإن تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى .

الثاني : أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته وبجازه ، كما قاله الأمدى (٢)، وفي مجازيه كما قاله القرافي (٣) ، فالأول كقولك : والله لا أشتري وتريد الشراء الحقيقي والسموم .

والثاني : كأن تريد السموم وشراء الوكيل .

الثالث : محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في معانيه إنما هو في الكلى العددى كما قاله في التحصيل ، أى في كل فرد فرد (٤) ، وذلك بأن يجعله يدل على كل واحد منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها ، وليس المراد هو الكلى المجموعى ، أى يجعل

(١) المحصول (١/ ١٠٤) .

(٢) الإحكام (١/ ٢٣) .

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ وما بعدها .

(٤) التحصيل (١/ ٢١٤ ، ٢١٥) .

مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً على البديل ، ونقل الأصفهاني في شرح  
المحصول : أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام  
الأئمة ، وهو الأشبه أن الخلاف في الكلّي المجموعي ، فإنهم صرحوا  
بأن المشترك عند الشافعي كالعام .

الرابع : اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا . فقال  
القرافي : إنه مجاز (١) . وصححه ابن الحاجب ، لأن الذي يتبادر إلى الذهن  
إنما هو أحدهما ، والتبادر علامة الحقيقة ، فإذا أطلق عليهما كان مجازاً ،  
ونقل الآمدي عن الشافعي ، والقاضي أنه حقيقة ، قال : وهو عندهما من  
باب العموم (٢) ، ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصفى (٣) ،  
والإمام في البرهان ، حتى أنهم لم يذكروا المسألة إلا في باب العموم ،  
وفي كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتي ،  
والمشترك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالقاضي ينسب صيغ العموم ، فإنكاره  
متناهية ، بخلاف العام ، وأيضاً فالقاضي ينسب صيغ العموم ، فإنكاره  
ههنا أولى .

الخامس : الفرق بين الوضع ، والاستعمال ، والحل ، فالوضع هو :  
جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدا ، وهذا أمر متعلق  
بالوضع ، والاستعمال : إطلاق اللفظ وإرادة المعنى ، وهو من صفات  
المتكلم ، والحل : اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده  
كحمل الشافعي المشترك على معنيه لكونه مشتملاً على المراد ، وهذا من

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) الإحكام (١٦ / ١) .

(٣) المستصفى (٢ / ٢٤) .

صفات السامع ، وقد تقدم الكلام على وضع المشترك ، والكلام الآن في استعماله ، وسيأتي الكلام على حمله .

## الأدلة

على جواز استعمال المشترك في جميع معانيه  
الدليل على جواز استعمال المشترك في جميع معانيه أمران :  
أحدهما : وقوعه في قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) (١) .

وجه الدلالة : أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار ، وإنما تعددت « يعلى » لا « باللام » ، لمعنى التعطف والتحنن ، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة ، فإنه أسندها إلى الله تعالى ، وإلى الملائكة ، ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ، ومن الملائكة عكسه ، فثبت المدعى ، وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام ، والآمدى لأمرين :  
أحدهما : أن إطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز ، لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة .

الثاني : أن التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف ، وإنما دعواه الحقيقتين ، ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك ، لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم .

قوله : ( قيل : الضمير ) هذا إعتراض على الدليل المتقدم ، وتقريره : أن قوله تعالى : ( يصلون ) فيه ضمير عائد إلى الله تعالى ، وضمير يعود إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال ، فكأنه قيل : إن الله تعالى يصل وملائكته تصل ، وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه .

(١) سورة الأحزاب الآية ٥٦ .

وأجاب المصنف : بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وهو عين الدعوى ، وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين :

أحدهما : ما قاله الفزالي في المستصفي : إنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء بإظهار الشرف (١) .

وجوابه : أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالحل عليها أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ، ولك أن تقول : قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر ؟ بل المجاز المجمع عليه أولى .

الثاني : أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ، ويكون أصله : إن الله تعالى يصلي وملائكته تصلي ، وأجيب بأن الإضمار خلاف الأصل ، ولك أن تقول : الحل على المجموع مجاز كما تقدم ، وسيأتي أن الإضمار مثل المجاز ، فلم رجحتم المجاز ؟

الدليل الثاني : قوله تعالى : ( ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ) (٢) .

وجه الدلالة : أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخضوع ، لأنه هو المنصور من الدواب ، وأراد به أيضا وضع الجبهة على الأرض وإلا

---

(١) المستصفي (٢ / ٢٥) .

(٢) سورة الحج الآية ١٨ .

لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له ، لاستواء السك في السجود بمعنى الخشوع ، والخضوع للقعدة ، فثبت إرادة المعنيين .

واعترض على هذا الدليل : بأن حرف المطلق بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل : ( يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض ) إلى آخر الآية ، فليس فيه إعمال للمشارك في مدلوليه ، بل إعمال مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر ، وهو جائز .

وأجاب عنه المصنف بوجوهين :

أحدهما : لا نسلم أن العاطف كالعامل ، بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف ، فإنه الصحيح عند النحويين . وذهب جماعة منهم إلى أن العاطف هو العامل ، وآخرون إلى أن العامل متقدر بعد العطف .

الثاني : أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكونه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه ، وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس ، والقمر ، والجبال ، والشجر هو وضع الجبهة ، لأنه مدلول الأول ، وهذا التقدير هو الصواب ، ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا ، وهو المدعى ، ويقع في بعض النسخ فيمثابه في العمل ، أي يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قوله : ( قيل : يحتمل وضعه للمجموع ) يعني أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود ، والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للأفراد . بل لا بد من ذلك وإلا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له ،



وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاثة معانٍ للخضوع على إنفراد،  
ولوضع الجبهة على إنفراده ، وللجموع من حيث هو مجموع ، وعلى هذا  
التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالا له في بعض ما وضع له ،  
لا في كلها وهو خلاف المدعى .

وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام في المحصول (١) ، وفي غيره .  
وأجاب عنه المصنف: بأنه يلزم أن يكون في المجموع من وضع الجبهة  
والخضوع مسندا إلى كل واحد من الشجر ، والدواب وغيره بما ذكر ،  
وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا إلى كل واحد من الله  
تعالى ، والملائكة ، وهو باطل بالضرورة .

وهذا الجواب ضعيف ، لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى  
واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه  
كقولك : الدابة تسجد أي تخشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه  
ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور ، والدليلان  
الذكوران من هذا القبيل ، وأيضا فالذي قاله مشترك الإلزام ، فإنه قد  
تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم إسناده إلى كل واحد .

---

(١) انظر : المحصول (١/١٠٤) .

## أدلة المانعين من استعمال المشترك

قال البيضاوى : ( احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه . قلنا : لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع ؟ ومن المانعين من جواز الجمع ، والسلب ، والفرق ضعيف ، ونقل عن الشافعى رضى الله عنه : والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً ) .

أقول : استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه ، اللفظ في غير مدلوله ، وإن وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم ، وهو غير المدعى ، وسكت المصنف عن هذا القسم الثانى اكتفاء بذكره فيما تقدم .

واعلم أن المانعين اختلفوا ، فقبل : إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع ، وهو كونه غير موجود له ، وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أى يستحيل أن يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد .

قال في المحصول : والمختار الأول (١) ، وعليه اقتصر المصنف ، فذلك قال : ( احتج المانع ) ولم يقل المانعون ، وأجاب المصنف بقوله : ( لم لا يكفي الوضع ) وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن يكون الوضع لكل واحد كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة ، وفي الآخر كذلك ، وحينئذ فيسكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، وإنما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع

---

(١) المحصول (١/ ١٠٢) .

أن لو كان المراد به يكون مستعملا في المجموع ، بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ، ولهذا عبر المصنف بقوله : ( في الجميع ) لكن سكوتة على المجموع الواقع في كلام الخصم موم جداً ، فكان من حقه أن يذبح أولاً على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب .

التقرير الثاني : وهو بناء على السكلى المجموعى أنه لم لا يكون الوضع لسكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل ؟

قوله : ( ومن المانعين ) يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا : فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم ، ومنهم من فصل ، فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان إثباتاً بحر اعتدى بالاقراء ، أو نفيًا نحو لا تعتدى بالاقراء . لأن الجمع متعدد في التقدير ، فجاز تعدد مدلولاته ، بخلاف المنفرد ، ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله في السلب ، وإن لم يكن جمعاً ، نحو : لا تعتدى بقره ، ومنعه في الإثبات ، لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات .

وكلام المصنف يقتضى أن التفصيل بين السلب والإثبات ، وبين الجمع والإفراد لقائل واحد وليس كذلك ، وأيضاً فالشبهة ملحقة بالجمع ، وكلامه يقتضى إلحاقها بالإفراد عند هذا القائل ، لأنه استثنى الجمع فقط .

قوله : ( والفرق ضعيف ) أى بين الجمع والإفراد ، وبين النفي والإثبات ، فأما في النفي فقلد فيه الأمدى . فإنه قال في الإحكام : الحق عدم الفرق ، لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات (١) ، وأما في الجمع فقلد

---

(١) الإحكام (١/١٧) .

فيه الإمام ، فإنه قال في المحصول : الحق عدم الفرق ، لأن الجمع لا يفيد التعدد إلا المعنى المستفاد من المفرد ، فإن أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا ، قال : فأما إذا قال لا تعتدى بالإقراء ، وأراد مسمى القرء فهو جائز ، لأن مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئاً (١) .

واعلم أن الفرق قوى ، وقد تقدم ذكره . وللنحويين أيضاً في ثنية المشترك وجمعه مذهبان ، صحح ابن مالك أنه يجوز ، وقال شيخنا أبو حيان : المشهور المنع .

قوله : ( ونقل عن الشافعى والقاضى الوجوب ) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المختصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم ، إذا لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، وضعف بعضهم هذه المقالة ، وليست ضعيفة .

وقد تقدم من كلام الأمدى أن الشافعى إنما يحمله على المجموع ، لكونه عنده من باب العموم ، وهو يتأني التعليل بالاحتياط فإن الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ، ومقتضى العموم خلافه .

وكلام المصنف يوم أن هذه المسألة في الاستعمال ، فإن الحمل لم يتقدم له ذكر أبية ، وبه صرح بعض الشارحين ، وهو غلط ، وفي البرهان : أن الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقة وجازه أيضاً . قال : ولقد اشتد فكير القاضى على القائل به (٢) .

(١) المحصول ( ١ / ١٠٤ ، ١٠٥ ) .

(٢) انظر : البرهان في أصول الفقه ( ١ / ٣٤٣ ، ٣٤٤ ) .

## المسألة الخامسة

المشترك إن تجرد عن القرينة فبجمل

قال البيضاوي : ( الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فبجمل ، وإن اقترن به ما يوجب اعتبار واحد معين أو أكثر ، فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وعند المانع بجمل أو إلغاء البعض ، فيتحصر المراد في الباقي أو الكل ، فيحمل على المجاز . فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، وإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فبجمل ) .

أقول : اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبيئة المراد . وقد يتجرد عنها ، فإن تجرد عن القرائن فهو بجمل ، إلا عند الشافعي ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، فإنه يحمل على الجميع كما تقدم ، ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال ، لا في الحمل .

وإن اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي الإعمال ، إما للبعض أو الكل ، وقد يدل على الإلغاء إما للبعض أو للكل أيضا ، فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب :

الأول : أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد ، فيعين الحمل عليه ، وهذا إذا كان الواحد معينا ، فإن لم يكن معينا فيبقى اللفظ على إجماله ، وقد أهمله المصنف .

الثاني : أن يقترن به ما يوجب إعماله في أكثر من معنى ، فيحمل على الكل عند من يجوز الإعمال في المعنيين ، ومن منع منه قال : إنه بجمل .

الثالث : أن يقترن به ما يوجب إلغاء البعض فيتحصر المراد في الباقي ، ( ١٧ - الأسنوي - ج ١ )

فإن كان الباقي واحداً حمل عليه ، وإن تعدد فهو مجمل ، إلا عند الشافعي والقاضي ، وهذا إذا كان البعض الملقى معيناً ، وإلا فهو مجمل بين الجميع .

الرابع : أن يقتصر به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي ، فإن كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه ، وإن كان لكل واحد منهما مجاز ففقه تعاوض المجازات ، وحينئذ فإن ترجع بعض المجازات على بعض حمل عليه ، ورجحانه إما بنفسه ، وذلك بأن تساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر ، وإما بأصله وهو الحقيقة ، وذلك بأن تساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض أو عدمت القرينة الملقية ، فإن تساوى أى الحقائق والمجازات بنى الإجمال ، وكذلك إن ترجع بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذلك ، وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلهما .

رَفَعُ

عبد الرحمن (الرحمن) (الرحمن)

السُّلَاسُ (السُّلَاسُ) (السُّلَاسُ)

## الفصل السادس

### في الحقيقة والمجاز

قال البيضاوي : ( الفصل السادس في الحقيقة والمجاز .

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت ، نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، « والتاء » لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور ، وهو المصدر أو المكان ، نقل إلى الفاعل ، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ، وفيه مسائل ) .

أقول : ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل ، أما المقدمة ففي الكلام على لفظتي الحقيقة والمجاز ، وعلى مضاهما لفظة وإصطلاحا ، ومقصوده في ذلك : بيان أن إطلاق لفظتي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الأصرايين إنما هو على سبيل المجاز .

### معنى الحقيقة والمجاز لغة وإصطلاحا

أما الحقيقة فوزنها فعيلة ، وهي مشتقة من الحق ، والحق لغة : الثبوت قال الله تعالى : ( ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ) (١) أي ثبتت ، ومن أسمائه تعالى « الحق » لأنه الثابت ، ثم إن « فعिला » قد يكون

(١) سورة الزمر الآية ٧١ .

بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع ، وقد تكون بمعنى مفعول كقتيل  
بمعنى مقتول ، والحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فعناها الثابتة ، من قولهم :  
حق الشيء بحق - بالضم ، والسكر - إذا وجب وثبت ، وإن كانت بمعنى  
مفعول فعناها المثبتة - بفتح الباء - من قولهم : حققت الشيء أحقه إذا  
أثبتته ، ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع  
بجاءا ، كاعتقاد بوحدة الله تعالى قال في المحصول : لأنه أولى بالموجود  
من الاعتقاد التماسه ، وقد يقال إنما كان مجازا لاختصاصه ببعض أفراد  
الثابت فنصار كإطلاق الأدابة على فوات الأربع ، ثم نقل من الاعتقاد  
المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق ، ثم نقل من القول المطابق  
إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو : اللفظ المستعمل فيها  
وضع له في اصطلاح التخاطب ، قال في المحصول : لأن استعماله فيما وضع  
له تحقيقا لذلك الوضع . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا  
المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا في المرتبة الثالثة ، لكنه  
حقيقة عرفية خاصة (١) .

وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله :  
( اللفظ المستعمل فيها وضع له في اصطلاح التخاطب .

فقوله : اللفظ ، جنس لكنه جنس بعيد ، فالتعبير بالقول أصوب .

وقوله : المستعمل ، يخرج عنه الماهل ، واللفظ الموضوع قبل  
الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز .

وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز .

وقوله : في اصطلاح التخاطب ، يتناول اللغوية ، والشرعية ،  
والعرفية ، فإن الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة : حقيقة في الدعاء ، مجاز في



الأركان المخصوصة وفي اصطلاح الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال . وفي اللغوية هو تخصيصه به ، وجعله دليلا عليه ، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلا المشترك في معنييه .

قوله : ( والتاء لنقل اللفظ ) اعلم أن فاعل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول : مررت برجل عليم ، وامرأة عليمه ، وكريم وكريمة ، وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث ، فتقول : مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ، ويستثنى من ذلك ما إذا سمى به أو استعمل استعمال الأسماء ، كالمفعول بدون الموصوف كقوله تعالى : ( والنطيحة ) (١) أى والنهيمة النطيحة ، فإنه لا بد من التاء ، للفرق . فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فتأوها على الأصل ، وإن كانت بمعنى المفعول فهي إنما دخلت لا تتقال الحقيقة من الوصفية إلى الاسمية ، لأننا بينا أنها انتقلت إلى اللفظ المستعمل بالشروط ، وجملت أعماله ، ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للإعلام بالنقل .

وقوله : ( والمجاز مفعل إلخ ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوي حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذي هو للتسدي والعبور ، تقول : جرت المسكان القلائى أى عبرته . ووزن المجاز مفعول ، لأن أصله يجوز فقلبوا واوه ألفا بعد نقل حركتها إلى الجيم ، لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والإعلال ، وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جار لتحرك واوه وإفتتاح ما قبلها ، فلذلك أعلوا المجاز . ومفعول يستعمل حقيقة فى الزمان ، والممكن ، والمصدر ،

(١) سورة المائدة الآية ٣٠

نقول : قدمت مقعد زيد ، وزيد فعرد زيد ، أو زمان تموده ، ومكان  
قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة إما في المصدر ، وهو  
الجواز ، وإما في مكان التجوز ، أو زمانه ، وأهمل المصنف الزمان لما  
استغربه .

ثم إن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز ، أى المنتقل ،  
لما بينهما من العلاقة ، لأنه إن نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقة  
هى الجزئية ، لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل  
وهو مصدر على فاعل العدالة ، فقالوا : رجل عدل ، أى عادل ، وإن نقل  
من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقة هى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ،  
ويعبر عنه بالمجاورة ، وأما المجاز المستعمل في الزمان فإنه ليس بينه وبين  
الجائز علاقة معتبرة ، فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف  
ثم إن الجائز إنما يطلق حقيقة على الأجسام ، لأن الجواز هو الانتقال ،  
من حيز إلى حيز ، وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال ، فنقل لفظ  
المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو :  
اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ، وإطلاقه على  
هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز  
من مكان إلى مكان آخر ، فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح  
عليه مجازاً لغوياً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

فأما قوله : ( اللفظ المستعمل ) فقد عرفت شرحه بما تقدم ، وأما  
قوله : ( في معنى غير موضوع له ) فاحتز به عن الحقيقة ، ويؤخذ منه  
أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة ، لأنه شرط تقدم الوضع  
لا تقدم الاستعمال .

وأما قوله : ( يناسب المصطلح ) فأتى به لثلاثة أمور :  
أحدهما : للاحتراز عن العلم المنقول كـهـكـر ، وكتب ، فإنه ليس بمجاز ،  
لأنه لم ينقل العلاقة .

الثاني : لإشتراط العلاقة .

الثالث : ليكون الحد شاملا للمجازات الأربعة : المجاز اللغوي ،  
والشرعي ، والعرفي العام ، والعرفي الخاص ، فأتى بالاصطلاح الذي هو  
أعم من كونه لغويا ، أو شرعيا ، أو عرفيا .

• • •

رفع  
عبد الرحمن (الرحمن) الفخري  
(أسكنه الله الفردوس)

## أقسام الحقيقة

قال البيضاوي : ( الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كالعادة ونحوها ، والخاصة كالقلب ، والنقض ، والجمع ، والفرق ، واختلاف في الشرعية كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، فنعى القاضى مطلقا ، وأثبت المعتزلة مطلقا ، والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة وإلا لم تكن عربية ، فلا يكون القرآن عربيا ، وهو باطل لقوله تعالى : ( وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا ، ونحوه ، قيل : المراد بعضه ، فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحث بقراءة بعضه ، قلنا : معارض بما يقال : إنه بعضه . قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : تخرجه ، وإلا لما صح الاستثناء . قيل : كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا : تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة . قيل : منقوض بالمشكاة ، والقسطاس ، والإستبرق ، وسجيل . قلنا : وضع العرب فيها وافق وضع لغة أخرى ) .

أقول : لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة وإصطلاحا ، شرع في بيان وجودها ، وأقسامها ، والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام :

أحدها : اللغوية ، ولا شك في وجودها لأنها تقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها ، كالحر ، والبرد ، والسماء ، والأرض ، وبدأ المصنف باللغوية لأن ماعداها فرع عنها .

الثاني : العرفية العامة ، وهي التي انتقلت من مسميها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام ، بحيث هجر الأول ، قال في المحصول : وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته ، كالعادة ، فإنها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بما له حافر ، وإما باشتهار المجاز ، بحيث

يستتكر منه استعمال الحقيقة كإضافتهم الحرمة إلى الخمر ، وهي في الحقيقة مضافة إلى الشراب .

الثالث : العرفية الخاصة ، وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصها كاصطلاح الفقهاء على القلب ، والنقض ، والجمع ، والفرق ، الآتي بيانها في القياس ، واصطلاح النحاة على الرفع ، والنصب ، والجر (١) .

الرابع : الحقيقة الشرعية، وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها ، كالصلاة للأفعال المخصوصة ، والزكاة للتقدير المخرج ، قال في المحصول : سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة ، كأوائل السور عند من يجعلها اسما ، أو كان معلوما لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، كلفظة « الرحمن » ، لله تعالى ، فإن كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ، ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى : ( قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ) (٢) إنما لا نعرف الرحمن ، إلا رحمن الرحمة ، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما ، كالصوم والصلاة (٣) .

إذا علمت ذلك فإن العلماء قد اتفقوا على وجود الأقسام الثلاثة الأولى وإنما الخلاف في القسم الرابع ، وهو الحقيقة الشرعية ، وقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول للقاضي أبي بكر الباقلاني : فإنه قال : إن الحقيقة الشرعية غير موجودة . وقال : إن الشارع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية ،

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١١٧ - ١١٩ ) .

(٢) سورة الإسراء الآية ١١٠ .

(٣) المحصول ( ١ / ١١٩ ) .

فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ، ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه .

المذهب الثاني للمعتزلة : قالوا نقل للشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا للمناسبة ، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

وقوله : ( مطلقا ) أى سواء كان فيها مناسبة أم لا . وسواء كانت أسماء للفعل كالصوم ، والصلاة ، أو للفاعل كالأصائم ، وهى المسماة عندهم بالدينية كما سيأتى فى فروع النقل .

المذهب الثالث : واختاره إمام الحرمين ، والإمام الرازى ، والمصنف : أنها لم تستعمل فى المعنى اللغوى ، ولم يقطع للنظر عنه حالة الاستعمال ، بل استعمالها للشارع فى هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلا كانت فى اللغة موضوعا للدعاء ، والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقته على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ، ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب ، لانقسام اللغة إلى حقيقة ، ومجاز .

فتلخص أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية ، وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا ، وتوقف الأمدى فلم يختار شيئا ، وأشار إلى أنه الحق ، وهذا الخلاف فى الوقوع .

وأما الإمكان فقال فى المحصول : إنه متفق عليه (١) ، وقال فى الأحكام : لا شك فيه (٢) . ومأقلاؤه ممنوع فقد نقل أبو الحسين فى المعتمد عن قوم : أنهم منعوا إمكانه (٣) ، ونقله عنه الأصفهاني فى شرح المحصول .

(١) المصدر السابق .

(٢) الأحكام ( ١ / ٢٧ وما بعدها ) .

(٣) انظر : المعتمد لابن الحسين البصرى ( ١ / ٢٣ وما بعدها ) .

## دليل المذهب الثالث

استدل البيضاوي على المذهب الثالث بقوله : ( وإلا لم تكن عربية )  
أى لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية ابتداءً الفارع وضمتها لهذه المعاني  
لكانت غير عربية ، لأن العرب لم تضعها لها ، لا حقيقة ولا مجازاً ، وإذا  
لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربياً ، لكن القرآن عربى ، لقوله تعالى :  
( وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ) (١) وقوله تعالى : ( قرآناً عربياً غير ذى  
عوج ) (٢) وقوله تعالى : ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ) (٣)  
وهذا الدليل لا يثبت به المدعى ، لأنه لا يبطّل المذهبين الآخرين بل  
مذهب المعتزلة فقط .

اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه :

أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربى ، بل على أن  
بعضه عربى ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء منه ، ولهذا  
لو حلف إنسان أنه لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه .

وجوابه : أن استدلالهم بالخلف وإن دل على أن المراد بالقرآن  
البعض فهو معارض بقولنا : سورة والآية أنه بعض القرآن ، فإنه لو أطلق  
عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لإدخال البعض معنى ، وأيضاً فلأن  
بعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضاً تساقطاً ، وسلم ما قلناه أولاً .

واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع ، فقد نص الشافعى على ما حكاه  
الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبد : إن قرأت القرآن فأنت حر  
لا يعتق إلا بقراءة الجميع .

(١) سورة طه الآية ١١٣ .

(٢) سورة الزمر الآية ٢٨ .

(٣) سورة إبراهيم الآية ٤ .

الاعتراض الثاني: أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لسكنها قلائل، فلا تخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية، فإنها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية،

والجواب: أنا لا نسلم ذلك، بل يخرج عن كونه عربيا قطعاً، بدليل صحة الاستثناء فنقول: القرآن عربي إلا كذا وكذا، ومثله للقصيدة أيضاً.

الثالث: أنه يمكن في كون هذه الألفاظ عربية استعمال للعرب لها من حيث الجملة، وحينئذ فاستعمال للشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك

وجوابه: أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكماً حاصلًا بذات الألفاظ من حيث هي، بل بحسب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة، فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له، وفيما قاله نظر، بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر، ويدل على هذا أن الأجمعي كإبراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به للنحاة، ولهذا منعوا صرفه، وهذا إذا قلنا، إن اللغات اصطلاحية، فإن قلنا: توفيقية، ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحث يتقوى به جواب المصنف.

الاعتراض الرابع: أنه منقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة، فإن المشكاة حشوية، كما قال في المحصول (١)، أو هندية كما قاله الأمدى، وابن الحاجب وهي: الكوة (٢)، والقسطاس رومية، وهي

(١) انظر: المحصول (١ / ١٢١).

(٢) الإحكام للأمدى (١ / ٣٨).



الميزان ، والاستبرق فارسية ، وهى الديباج الغليظ ، وسجبل أيضا فارسية وهى الحجر من الطين .

وأجاب المصنف : بأننا لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست عربية ، بل غاية أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالكهابون ، والسنور ، فحين اللغات متفقة فيهما . قال فى الحصول : ولئن سلمنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل ، فببق ما عداها على الأصل (١) ، وهذا الذى صححه المصنف ، والإمام من كون العرب لم يقع فى القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعى فى أوائل الرسالة فقال مانعه : وقد تكلم فى القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى . فقال قائل : إن فى القرآن عربيا وأجمعا . ثم إنه أطال الاستدلال فى الرد على قائله ، ثم قال : والله تعالى يغفر لنا ولهم (٢) . ولم يصحح الأمدى شيئا (٣) ، وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا بإجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعربية والعجمية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللاتق ، فإن اللاتق الابتداء بالثالث ، ثم الثانى ، ثم بالاول . فيقول : أولا لانسلم أنها غير عربية ، بل يكفى فيها استعمالها عندهم ، سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لأنها قلائل ، سلمنا خروجها ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى : « قرآنا عربيا » هو البعض .

(١) انظر : الحصول ( ١ / ١٢٧ ) .

(٢) انظر : الرسالة ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر : الإحكام ( ١ / ٣٩٠ ) .

## عبد الرحمن النخعي (نزيل الزور)

### بُيَّةُ إِعْتِرَاضَاتِ الْمُعْتَزِلَةِ

قال البيضاوي : ( وهو رضى بأن الشارع اخترع معان فلا بد لها من ألفاظ . قلنا : كفى النجور ، وبأن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وفي الشرع فعل الواجبات لأنه الإسلام وإلا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) ولم يحز استثناء المسلم من المؤمن . وقد قال الله تعالى : ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : ( إن الدين عند الله الإسلام ) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : ( وذلك دين القيمة ) . قلنا : الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام ، والدين ، فإنهما الانقياد ، والعمل الظاهر . ولهذا قال تعالى : ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) وإنما جار الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام ) .

أقول : إن المعتزلة طعنوا أولاً في مقدمات دليل الجمهور ، وأجابوا على هذه الاعتراضات فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها ، فأجبتنا على ذلك فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا ما ذكرتم وإن دل على أن الشارع لم يبتدئ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني ، لكنه معارض بوجهين :

أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي :

الأول : وهو الإجمالي ، أن الشارع اخترع معان لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ، ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها ، فيكون الواضع لها وهو الله تعالى ، فتسكون شرعية .

وجوابه : أنا لا نسلم أنه يجب إحداث وضع لها ، بل يكفي التجوز

بما وضعت العرب لحصول المقصود وهو الإلهام ، وقد تقدم لإيضاحه عند  
حكايه المذاهب .

الدليل الثاني : وهو التفصيل : أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي  
فيكون شرحها ، بانه أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى :  
( وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ) (١) وفي الفرع فعل الواجبات ،  
وذلك لأن الإيمان هو الإسلام ، والإسلام هو الدين ، والدين فعل  
الواجبات بفتح : أن الإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو  
الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاء لقوله تعالى :  
( ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ) (٢) .

الثاني : لو كان مغايرا له لامتنع استناده منه ، لأن الاستثناء إخراج  
بعض الأول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى : ( فأخرجنا من كان فيها من  
المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) (٣) .

وجه الدلالة : أن « غير » هنا بمعنى « إلا » ، إذ لو كانت على ظاهرها  
لكان التقدير فما وجدنا فيها المخابر لبيت المؤمنين ، فيكون المنفي هو  
بيوت الكفار وهو باطل ، فتقرر أنه استثناء . ثم إن هذا الاستثناء  
مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه ، وذلك  
العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين ، وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو  
باطل لما قلناه ، فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل  
بيت من المسلمين أي منهم ، وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثناء

---

(١) سورة يوسف الآية ١٧ .

(٢) سورة آل عمران الآية ٨٥ .

(٣) سورة الذاريات الآية ٢٥ ، ٢٦ .

المسلمين من المؤمنين ، فثبت أن الإيمان هو الإسلام ، وإنما قلنا : إن الإسلام هو الدين لقوله تعالى : ( إن الدين عند الله الإسلام ) (١) وإنما قلنا : الدين فعل الواجبات ، لقوله تعالى : ( وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ) (٢) أى دين الملة المستقيمة ، فقوله « وذلك » إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، بتأويل المذكور فيكون ديننا .

ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل إشكال ، لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين ، وأن الدين هو فعل الواجبات ، وقد استدل عليهما بما ينتج العكس ، والموجبة السكينة لا تنعكس كنفسها ، وقد قرره غيره على الصواب فقالوا : إن فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والإسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف ، فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان ، وهو المطلوب .

قوله : ( قلنا : الإيمان في الشرع إلخ ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال : الإيمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة ، لكنته تصديق خاص - وهو تصديق سيدنا محمد ﷺ في كل أمر ديني علم بالضرورة مجبته به - فيكون مجازا لغويا ، من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته ، كالدابة ، والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام ، وغير الدين ، فإن الإسلام والدين في اللغة هما الانقياد ، وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة ، كالصلاة ، والصوم ، ولهذا قال تعالى : ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) (٣) فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان ، فدل على المغايرة ،

(١) سورة آل عمران الآية ١٩ .

(٢) سورة البينة الآية ٥ .

(٣) سورة الحجرات الآية ١٤ .

وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : ( ومن يفتخ غير الإسلام ديناً ) فإن مدلول الآية : إن ابتغى ديناً بخلاف الإسلام فهو غير مقبول ، فإذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ،

وقوله : ( إنما جاز الاستثناء إلخ ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، بل على أنه يصدق عليه ، كقولنا : ملكك الحيوانات إلا العبيد ، فالحيوان غير العبيد قطعاً ، لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الإسلام ، هو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الإيمان ، وهو تصديق النبي ﷺ ، وكلما صدق المشروط صدق الشرط ، فكما صدق المسلم صدق المؤمن ، ولا ينمكس بدليل أن من كان مصدقا تاركا للأفعال لا يسمى مسلماً ، فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح ، الاستثناء ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك ، والكتابة غير الضحك ، والنزاع إنما هو في الثاني ، أى في الإسلام ، مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن .

## فروع

قال البيضاوى : ( فروع - الأول : النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ، ولأنه يتوقف على الأول ، ونسخه ، ووضع ثان ، فيكون مرجوحاً .

الثاني : الأسماء الشرعية موجودة : المتواطئة كاللحج ، والمشاركة كالصلاة الصادرة على ذات الأركان ، وصلاة المطلوب ، والجنابة والمعتلة ( ١٨ - الأسنوى - ج ١ )

ههوا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد  
والفعل يوجد بالتبع .

الثالث : صيغ العقود كبعث لإنهاء إذ لو كانت أخبارا وكانت ماضيا  
أو حالا لم تقبل التعليق ولولا لم تقع ، وأيضا إن كذبت لم تعتبر ، وإن  
صدقت فصدقها إما بها فيدور أو غيرها وهو باطل إجماعا ، وأيضا لو قال  
للرجعية : طلقتك ، لم يقع كما لو نوى الإخبار ) .

أقول : قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية ، والشرعية ،  
والعرفية ، وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك  
حقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل .

## الفرع الأول

### للتقل خلاف الأصل

على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية  
أو العرفية ، وعدم النقل ، فالأصل عدم النقل لوجهين :

أحدهما : أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس ،  
والنقل فيه انتقال عما كان ، فيكون خلاف الأصل .

الثاني : أن النقل يتوقف على الوضع الأول ، أي الوضع اللغوي ،  
وعلى نسخته ، ثم الوضع الثاني ، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد  
وهو الوضع الأول ، وما يتوقف على ثلاثة أمور ، مرجوح بالنسبة إلى  
ما يتوقف على أمر واحد ، لأن طرق عدده أكثر .

## الفرع الثاني

هل الحقائق الشرعية موجودة في أنواع الكلمة الثلاثة

الفرع الثاني : أن الشارع هل نقل الأسماء ، والأفعال ، والحروف  
أم نقل بعضها دون بعض ؟

فنقول : أما الأسماء فقد وجدت ، وكان قد تقدم لنا أن الأسماء  
اللغوية تنقسم إلى المتباينة ، والمترادفة ، والمشاركة ، والمشككة ، والمتواطئة  
فشرع الآن يتكلم فيها وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية فنقول :  
أما المتباينة فموجودة كالصلاة ، والصوم ، وأهمل المصنف لوضوحه ،  
وكذا المتواطئة كاللحج ، فإنه يطلق على الأفراد ، والتمتع ، والقران ،  
وهذه الثلاثة مشتركة في الماعية ، وهو الإحرام ، والوقوف ، والطواف ،  
والسعى ، واختلفوا في وقوع المشاركة ، قال في المحصول : والحق وقوعها  
لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها ، وعلى  
الحالية عن الركوع والسجود ، كصلاة المصلوب ، والجنائز ، والحالية عن  
القيام كصلاة القاعد ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك ، فتميز  
الاشتراك . ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء ، والارباب ، وآلة الدباغ (١) ،  
وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل ، فإن الإمام في المحصول  
ذكر أن الأظهر أنها لم توجد ، وليس كما قال ، فإنه قد تقدم من كلامه أن  
الفرض والواجب مترادفان ، وهما من الحقائق الشرعية ، وقد تقدم  
أيضا أن للحرام أسماء ، والمندوب أسماء فتكون أيضا مترادفة .

وقوله : ( والمعترلة سموا ) يعني أن المعترلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية  
قالوا : إنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم ، والصلاة ، وإلى أسماء الذوات

المشتقة من تلك الأفعال ، كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة ، وأفعال  
 التفضيل كقولنا : زيد مؤمن أو فاسق ، أو محجوج عنه ، أو أفسق من  
 عمرو ، وسموا هذا الضرب بالدينية ، تفرقة بينها وبين الأول ، وإن كان  
 الكل عندهم على السواء في أنه شرعى . هكذا قاله في المحصول (١) فتبعه  
 المصنف ، وفيه نظر : فإن المنقول عن الممتزلة أن الدينية هي : الأسماء  
 المنقولة شرعا إلى أصل الدين كالإيمان ، والكفر ، وأما الشرعية فكالصلاة  
 والصوم . وعن نص عليه إمام الحرمين في البرهان (٢) ، والنزاع في المنحول ،  
 والمستصفي فقال : قالت الممتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء : الأسماء  
 لغوية ، ودينية ، وشرعية ، أما اللغوية فظاهرة ، وأما الدينية فالتكليف  
 الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان ، والكفر ، والفسق ، أما الشرعية  
 فكالصلاة (٣) . انتهى لفظه ، ولم يذكر الأمدى هذا القسم أعني الدينية  
 وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه .

قوله : ( وحروف إِيْخ ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها  
 لا تفيد وحدها ، وقال في المحصول : إنه الأقرب ، والدليل على ذلك  
 الاستقراء . وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء أيضا ووجه  
 بالتبع لفعل الاسم الشرعى نحو : صلى الظهر ، فإن الفعل عبارة عن  
 المصدر والزمان ، بأن كان المصدر شرعيا استحالة أن يكون الفعل إلا  
 شرعيا ، وإن كان لغويا فكذلك .

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٢) انظر : البرهان ( ١ / ١٧٣ ) .

(٣) انظر : المنحول ص ٧٢ ، والمستصفي ( ١ / ١٤٦ ) .



## الفرع الثالث

هل صيغ العقود والفسوخ إخبار أو إنشاء؟

اتفق العلماء على أن صيغ العقود كجعت، وكذلك الفسوخ كفسخت، واعتقت، وطلقت إخبار في أصل وضع اللغة وقد تستعمل في الشرع في الإخبار عن عقد حصل، أو فسخ مضى، واختلفوا فيما إذا استعملت في الشرع لإحداث حكم في المستقبل، هل هي منقولة من الإخبار إلى الإنشاء أولا، فذهب الشافعية إلى أنها منقولة إلى الإنشاء.

وقالت الحنفية: إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقديم وجودها قبل اللفظ، وغايته أن تكون جهازا وهو أولى من النقل كما سيأتى:

## الفرق بين الإنشاء والخبر

الفرق بين الإنشاء والخبر من وجوه:

أحدها: أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر.

الثانى: أن الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ، بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر.

الثالث: الإنشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم النفسانى به، بالمطابقة وعدم المطابقة، بخلاف الخبر.

الرابع: الإنشاء سبب لثبوت متعلقه، وأما الخبر فظهور له.

## أدلة الشافعية

على أنها منقولة

استدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة:

أحدها: لو كان إخبارا، فإن كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق، والتعليق، لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء.

آخر ، والماضي والحال موجود فلا يقبله ، وليس كذلك ، وإن كان خبرا عن مستقبل يقع ، لأن قوله : طلقك في قوة قوله : صا طلقك ، على هذا التقدير ، والطلاق لا يقع به ،

الدليل الثاني : لو كانت إخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغة نفسها ، أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور ، لأن كون الخبر صدقا وهو قوله : طلقك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع الطلاق ، فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله : طلقك لزم الدور ، وإن حصل الصدق غيرها فهو باطل إجماعا ، للاتفاق على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

الدليل الثالث : إذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة : طلقك ونوى الإخبار ، فإنه لا يقع عليه شيء ، فإن لم ينو شيئا أو نوى الإنشاء فإنه يقع بالاتفاق . ولو كان إخبارا لم يقع ، كما لو نوى به الإخبار .

### المسألة الثانية

#### في أقسام المجاز

قال البيضاوي : ( الثانية : المجاز إما في المفرد مثل الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير      كر الغداة ومر العشى

أو فيهما مثل : « أحياني اكتبه إلى بطلعتك » ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى : ( جدارا يريد أن ينقض ) قال : فيه إلباس ، قلنا : لا إلباس مع القرينة . قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز . قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الإتساع فيما لا ينبغي ) ،

أقول : لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز ، فذكر أن  
المجاز على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون في مفردات الألفاظ فقط كقولك : رأيت أسداً ،  
تعني الرجل الشجاع .

الثاني : أن يقع في التركيب فقط ، وذلك بأن يستعمل كل واحد من  
تلك الألفاظ في موضوعه ، ويكون الإسناد غير مطابق كقول الشاعر  
وهو الصلتان العبدى (١) :

أشاب الصغير وأفنى الكبير      كر الغداة ومر العشى

فالإشابة ، والإفناء ، والسكر ، والمر حاصلة حقيقية ، لكن إسناد  
الأولين إلى الآخرين مجاز ، لأن الله تعالى هو الفاعل لهما . فإن قيل : هذا  
البيت من القسم الثالث ، لأن المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغير .  
والجواب : أن الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الإسناد ، لكونه  
فضلة ، فلم يجتمع المجاز التركيبي والإفرادي ،

الثالث : أن يكون في الأفراد والتركيب معاً ، كقولك : أحياناً  
اكتحال بطلعتك ، أى سرتنى رؤيتك ، فاستعمل الإحياء في السرور ،  
والاكتحال في الرؤية : وذلك مجاز ، ثم إنه أسند الإحياء إلى الاكتحال  
مع أن المحي هو الله تعالى .

---

(١) هو : الصلتان بن عمرو ، ويقال : اسمه عمرو ، وقيل : اسمه : قثم بن  
كعب بن سليمان بن عبد الله بن عمرو بن هجرس بن ثعلبة ، بن بني محارب ،  
شاعر حكيم . توفي نحو سنة ٨٠ هـ ، والبيت من قصيدة له يوصي فيها ابنه  
مطاعماً :

ألم تر لقمان وصى ابنه      ووصيت عمراً فنعم الوصى

انظر : ( معجم الشعراء البرزباني ص ٤٩ ، الشعر والشعراء ص ٤٧٥ ) .

وههنا أمور :

أحدها : أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجاني (١) وارتضاه هو وأتباعه ، ومنهم المصنف وفي متابعتة إياهم إشكال تقدم في حد المجاز ، ومستنده أن المركبات عنده غير مرشوعة ، وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب ، وحصره في الأفراد .

الثاني : أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم ، والصواب التعبير بالتركيب ، إذ لو قلت : هلك الأسد ، وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً ، فإنه مجاز واقع في المركب لا في النسبة ، وكذا ورد أمير المؤمنين ، أي كتابه أو أمره ، فإنه مجاز واقع في مركب تركيب إضافة وليس هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد من قولنا : جاء الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وإذا تقرر إيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه ،

الثالث : التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم ، فقد يكون القائل دهرياً ، فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده .

الرابع : المجاز في التركيب عقلي ، لأن نقل الإسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي ، هكذا قاله في المحصول ، وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة (٢) .

---

(١) هو : عبد القاهر بن عبد الرحمن ، أبو بكر الجرجاني الشافعي النحوي ، كان من كبار أئمة العربية والبيان ، من أشهر مؤلفاته : « إيجاز القرآن » ، توفي سنة ٤٧١ هـ . انظر : « بغية الوعاة » ٢/ ١٠٦ ، الوافي بالوفيات ١/ ٦١٢ .  
(٢) انظر : المحصول ( ١/ ١٣٣ ، ١٣٤ ) .

## هل المجاز واقع في اللغة

اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة على ثلاثة أقوال :

القول الأول : الجمهور ، وهو أنه واقع في اللغة ، والقرآن ، والحديث ،

القول الثاني : أنه غير واقع مطلقا ، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق  
الإسفرائيني ، وأبي علي الفارسي (١) .

القول الثالث : أنه واقع في غير القرآن ، والحديث ، وهو لبعض

الحنابلة ، وبعض الروافض ، وهو الذي نسبته المصنف لأبي بكر بن داود  
الأصفهاني الظاهري .

### دليل الجمهور

استدل الجمهور على صحة مذهبهم بقوله تعالى : ( جدارا يريد أن  
يقض ) (٢) .

عبر عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له شعور ، وإذا جاز ذلك  
في القرآن جاز في الحديث ، لأنه أولى ، لأنه لا قائل بالفرق ، والخلاف  
في الحديث ليس بمشهور ،

دليل ابن داود الظاهري (٣) :

(١) هو : الحسن بن أحمد بن عبد الغفار ، أبو علي الفارسي ، النحوي ، إمام  
عصره في علوم العربية ، من أشهر مؤلفاته : الإيضاح ، في النحو ، ود الحجة ،  
في القراءات ، توفي سنة ٣٧٧ هـ .

انظر : ( وفيات الأعيان ١ / ٣٦١ ، معجم الأدباء ٧ / ٢٣٢ ) .

(٢) سورة الكهف الآية ٧٧ .

(٣) هو : محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري ، كان فقيها أديبا مناظرا ،  
فاظرا أبا لعباس بن سريج ، من مؤلفاته : الوصول إلى معرفة الأصول ، توفي  
سنة ٢٩٧ هـ ، ( وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٠ ، النجوم الزاهرة ٣ / ١٧١ ) .

أحدهما : أن وقوعه كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة ، وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره .

وجوابه : أن ذلك مع القرينة فلا التباس ، ولذلك فوائد ستأتي ، وهذا الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقا ، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، وجماعة .

والنقص : لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقليل له متجاوز ، وهو لا يقال له اتفاقا .

وجوابه : أن أسماء الله تعالى توفيقية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالإذن ، ولا إذن ، سلمنا . أنها دائرة مع المعنى ، وهو مذهب القاضى أبي بكر لكن شرطه أن لا يوم نقصا وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن المتجاوز يوم تعاطى مالا ينبغي ، لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى .

### المسألة الثالثة

#### في علاقات المجاز

قال البيضاوى : ( الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو : السببية القابلية مثل : سال الوادى ، والصورية كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل : نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمر ، والمصبية كتسمية المرض المهلك بالموت ، والأولى أولى لدالاتها على التعيين ، وأولها الغائية ، لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ، والمتشابهة كالأسد للفسجاج ، والمنقوش ، ويسمى الاستعارة المضادة مثل : وجزاء سيئة سيئة مثلها والكلية كالقرآن لبعضه ، والجزئية كالأسود للزنجى . والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالسكر على الخمر في آدن ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والمجاورة كالراوبة للقرية

والزيادة والنقصان مثل : « ليس كمثل شيء » ، « وأسأل القرية » ، والتعلق كالخلق المخلوق ) .

أقول : يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، وإلا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ، وهل يكفي وجود العلاقة ، أم لابد من اعتبار العرب لها ، أي بأن تستعملها ؟ .

فيه مذهبان ، حكاهما الأمدى من غير ترجيح (١) ، ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أحكما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط (٢) ، لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه ، وأصحهما عند الإمام الرازي وأتباعه : أنه يشترط (٣) ، لأن الأصل له صفات وهي الشجاعة ، والحمى ، والبخر ، والجدام ، ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ، ولو كانت المتشابهة كافية من غير نقل لما امتنع .

وقد ذكر العلماء أنواعا كثيرة للعلاقات أوصلمها بعضهم إلى واحد وثلاثين نوعا ، ولست هنا نقتصر على ما ذكره المصنف ، فإن الزائد عليه إما مدخل أو مذكور في غير هذا الموضع .

أحدها : علاقة السببية ، وهو إطلاق اسم السبب على المسبب ، أي العلة على المعلول ، ثم إن السبب على أربعة أقسام : قابل ، ويعبر عنه بالمادى ، وصورى ، وفاعلى ، وغائى ، وكل موجود لابد له من هذه الأربعة كالسرير : فإن مادته الخشب ، وفاعله النجار ، وصورته الانسطاح ، وغايته الاضطجاع عليه ، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسبابا لتأثيرها في

(١) الإحكام (١ / ٣٥) .

(٢) شرح العضد على المختصر (١ / ١٤٤) وما بعدها .

(٣) المحصول (١ / ١٣٨) .

الاضطجاع ، وسمى الرابع وهو الفائق سبباً لأنه الباعث على ذلك ، فإنه إذا استحضرت في ذهنك الاضطجاع حملك ذلك على العمل ، وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قولهم : العلة الغائبة علة للعلل الثلاث في الأذهان ، ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان ، أى في الخارج .

مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي . قولهم : سال الوادى ، أى الماء الذى فى الوادى ، ففسر عن الماء السائل بالوادى ، لأن الوادى سبب قابل له ، فأطلق اسم السبب على المسبب ، وفيه نظر ، فإن المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما تقدم فى الخشب مع السرير ، وههنا ليس كذلك ، وبظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل ، أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره : ماء الوادى .

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصورى : إطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى : ( يد الله فوق أيديهم ) (١) أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم ، فاليد لها صورة خاصة يتأى بها الاقتدار على الشيء ، وهو تجويف راحتها ، وضغر عظمها ، وانفصال بعضها من بعض لتلتوى الأشياء بقوة ، فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع ، وقد تقدم أنه سبب صورى ، فتكون اليد كذلك ، فأطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم المسبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الإمام ، وأتباعه ، ومنهم المصنف فقالوا : كتسمية لليد قدرة (٢) ، وللصواب كتسمية القدرة يداً ، كما قرناه .

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلى قولهم : نزل السحاب ، يعنون المطر ، فإن السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفاً ، كما تقول الشمس تنضج

(١) سورة الفتح الآية ١٠ .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ١٣٤ ) .



الثمار ، هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ، ومثل له الإمام بقولهم : نزل  
السماء ، وأشار إلى قول الشاعر (١) :

إذا نزل السماء بأرض قوم      رعيناه وإن كانوا غضابا

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى : (إني أراى أعصم  
خيرا) (٢) أى غنيا ، فأطلق الخمر على الغنى ، لأنها العلة الغائية عندهم .

النوع الثانى : علاقة المسببة ، وهو إطلاق اسم المسبب على السبب ،  
كتسمية المرض المهلك بالموت ، وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى ،  
وهى إطلاق اسم السبب على المسبب ، وبين الثانية ، وهى إطلاق اسم  
المسبب على السبب ، فالأولى أولى ، لأن السبب المعين يدل على المسبب  
المعين بخلاف العكس ، ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء ،  
وانتقاض الوضوء لا يدل على البول ، فقد يكون عن إس ، أو غيره ،  
فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى ، وقد يقال :  
العكس أولى ، لأن وجوب المسبب بدون السبب محال ، فالسبب لازم  
للمسبب ولا ينعكس ، لجواز تخالف المسبب عن السبب ، ثم إن العلة الأولى  
قد عرفت إنقسامها إلى هلال أربع ، فإذا تعارضت فأولاهما العلة الغائية ،  
لا اجتماع علاقتى السببية والمسببية فيها ، لأنها علة فى الذهن من جهة أن  
الخمر مثلا هو الداعى إلى عصير الغنى ، ومعلولة فى الخارج ، لأنها لا توجد  
إلا آخر كما قدمناه .

(١) قاله : معود الحكماء معاوية بن مالك بن جعفر كما فى لسان العرب ،  
ومعجم الشعراء ص ٣٩١ ، ونسبه فى العمدة ( ٢٣٧ / ١ ) لجبر بن عطية .  
يقول السيد البطائى موسى فى شرحه : إذا نزل المطر بأرض قوم ، فأخصبت بلادهم  
وأجدبت بلادنا سرفا إليها ، فرعينها نباتها ، وإن غضب أهلها ، لم نبال بغضبهم ،  
لعزتنا ومنعتنا ١٩

(٢) سورة يوسف الآية ٣٦ .

النوع الثالث : المشابهة ، وهى تسمية الشيء باسم ما يشابهه ، إما فى الصفة ، وهو ما اقتصر عليه الإمام وأتباعه ، كإطلاق الأسد على الشجاع (١) ، أو فى الصورة كإطلاقه على الصورة المنقوشة على الخائط ، وهذا النوع يسمى المستعار ، لأنه لما أشبهه فى المعنى أو الصورة استعيرنا له اسمه فكسوناؤه إياه ، ومنهم من قال : كل مجاز مستعار حكاه القرافى (٢) .

الرابع : المضادة ، وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلاً) (٣) فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ، ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة ، كما قاله فى المحصول لأن المماثلة شرط ، ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجاني ، فالأولى التمثيل بالمقارنة للبرية الملهمة .

الخامس : السكينة ، وهو إطلاق اسم الكل على الجزء ، كإطلاق القرآن على بعضه ، ومثله الإمام ، وأتباعه بإطلاق العام على الخاص (٤) ، وفيه نظر ، فإن العموم من باب السكينة لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئيات لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه فى تقسيم الدلالة ، فالأولى التمثيل بقوله تعالى : (يجعلون أصابعهم فى آذانهم) (٥) أى أنا ملهم .

السادس : الجزئية ، وهو إطلاق اسم الجزء على الكل . كإطلاق الأسود على الزنجى ، فإن بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة ،

---

(١) المحصول (١ / ١٣٥) .

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٥ .

(٣) سورة الشورى الآية ٤٠ .

(٤) المحصول (١ / ١٣٦) .

(٥) سورة البقرة الآية ١٩ .

واعلم أن هذا المثال ذكره الإمام (١) ، وأتباعه فتابعهم المصنف ، وهو على عكس المدعى ، فإنه من باب تسمية الجزء باسم الكل ، كالقسم الذي قبله ، وأيضاً فالملذوم من الأسود قيام الأسود بظاهر جلده فقط ، وأيضاً فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتاً لسلكه أو بعضه ، بدليل الأعرج المكسور لإحدى الرجلين ، والصواب التمثيل بقوله تعالى : ( فتحرير رقبة مؤمنة ) (٢) والاول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل ، لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس .

السابع : الاستعداد ، وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر ، فإن الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر ، بل مستعد له ، وعبر الإمام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده (٣) ، وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه .

الثامن : تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كإطلاق العبد على العتق ، أو مشتقاً كالضارب على من فرغ من الضرب ، وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق .

التاسع : المجاورة ، وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره ، كإطلاق الراوية على ظرف الماء وهو التربة ، فإن الراوية لغة : اسم للجمل ، أو البغل ، أو الحمار ، الذي يستق على عليه كما قاله الجوهري (٤) ، وأطلق على القرية لمجاورتها له .

(١) المحصول (١/ ١٣٦) .

(٢) سورة النساء الآية ٩٢ .

(٣) انظر : المحصول (١/ ١٣٦) .

(٤) انظر : الصحاح مادة دجور ، (٢/ ٦١٧) .

العاشر : الزيادة ، وهو أن ينتظم الكلام باستقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : ( ليس كمثله شيء ) (١) فإن السكاف زائدة تقديره : ليس مثله شيء ، إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء ، لأن السكاف بمعنى مثل ، وحينئذ فيلزم إثبات مثل لله تعالى ، وهو محال ، ولك أن تقول : ليست السكاف زائدة . ونجيب عما قالوه بوجهين :

أحدهما : أن هذه قضية سالبة ، والسالبة تصدق بانتفاء الذات ، وبانتفاء النسبة ، فإذا قلنا : ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد ، أو بانتفاء الدار ، أو بانتفاء حصوله فيها ، فكذلك في الآية .

الثاني : أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل ، فإن زيدا إذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضا ، وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ، لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم . فإن قيل : انتفاء ذات البارئ سبحانه وتعالى هل هذا التقدير ، لأنه من جملة الأمثال .

فالجواب : أنه لا يلزم فإن المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى ، أو نقول : خص بالعقل .

الحادي عشر : النقصان ، وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى : ( واسأل القرية ) (٢) أى أهل القرية ، فإن القرية هي الأبنية المجتمعة ، وهي لا تستل ، وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب ، لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، والمخدوف لم يستعمل ألبتة ، بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية ، وهو شأن المجاز الإسنادي ، ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة ، كذلك أيضا ، لأن الزائد لم يستعمل في شيء ألبتة وبقتضى

(١) سورة الشورى الآية ١١ .

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢ .

كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الإفراد (١) .

الثاني عشر : التعلق الحاصل بين المصدر، واسم المفعول ، واسم الفاعل ، فإن كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً ، فيدخل فيه ستة أقسام :

أحدهما : إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : (من ماء دافق) (٢) أى مدفوق ، ومنه قوطهم : مر كاتم ، أى مكتوم .

الثاني : عكسه كقوله تعالى : (حجاباً مستورا) (٣) أى ساتراً ، وقوله تعالى : (إنه كان وعده مأتياً) (٤) أى آتياً على بعض الأفعال .

الثالث : إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقوطهم : رجل صوم وعدل ، أى صائم وعادل .

الرابع : إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقوطهم : قم قائماً ، واسكت ساكتاً أى قياماً ، وسكوتاً .

الخامس : إطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى : (بأيكم المفتون) (٥) أى الفتنة .

السادس : إطلاق المصدر على اسم المفعول ، وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى : (هذا خلق الله) (٦) أى مخلوق الله ، وقوله تعالى :

---

(١) انظر : المحصول (١/ ١٣٢) .

(٢) سورة الطارق الآية ٦ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٤٥ .

(٤) سورة مريم الآية ٦١ .

(٥) سورة القلم الآية ٦ .

(٦) سورة لقمان الآية ١١ .

(١٩ - الأسنوى - ١٥)

(ولا يحيطون بشيء من علمه) (١) أى من معلوماته ، ولك أن تقول :  
هذا من باب إطلاق اسم الجزء ، وإرادة الكل ، لأن المشتق منه جزء  
من المشتق .

#### المسألة الرابعة

ما يدخله المجاز وما لا يدخله

قال البيضاوى : ( الرابعة : المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم  
الإفادة ، والفعل ، والمشتق ، لأنهما يتبعان الأصول ، والعلم لأنه لم ينقل  
العلاقة ) .

أقول : دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالأصالة ، وقد  
يكون بالتبعية ، فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور :

أحدها : الحرف ، لأنه لا يفيد معناه وحده ، بل لا يفيد إلا بذكر  
متعلقه ، فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز ، لأن دخوله فرع عن كون  
الكلام مفيداً ، وأما بيان دخوله فيه بالتبعية فبأن تصنع عمل متعلقاتها استعمالاً  
مجازياً فيفسرى بالتجاوز من المتعلقات إليها كقوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون  
ليكون لهم عدواً وحزناً) (٢) فإن تعليل الالتقاط بهيئته عدواً لما كان  
مجازاً كان إدخال لام العلة أيضاً مجازاً ، وهذا فى الحقيقة يرجع إلى مجاز  
التركيب لكون الحرف قد ضم إلى ما لا ينبغى ضمه إليه ، هكذا قاله فى  
المحصول (٣) ، وفيه نظر . فإن هذا الضم قد يوجد فى المجاز الإفرادى ، كقولنا  
رأيت أسداً يرمى بالشباب ، وأيضاً ولو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف  
لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضاً ، لكنه سياتى  
فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها .

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥ .

(٢) سورة القصص الآية ٨ .

(٣) انظر : المحصول ( ١ / ١٣٧ ) .

النوع الثاني : الفعل بأقسامه ، والمشتق بأقسامه ، كضارب ونحوه ، لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لأصله ، وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازاً ، فإطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازاً ، لأن إطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا : زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة .

الثالث : العلم لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فلا إشكال في كونه ليس بمجاز ، وإن نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركاً لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك ، لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك ، وتعليل المصنف بكونه لم ينتقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه . إذا علمت ذلك ، علمت أن ما عدا ما تقدم يدخل فيه المجاز بالذات ، قال في المحصول : وهو اسم الجنس فقط نحو : أسد (١) .

#### المسألة الخامسة

##### المجاز خلاف الأصل

قال البيضاوي : ( الخامسة : المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول ، والمناسبة ، والنقل ، ولإخلاله بالفهم ، فإن غلب كالإطلاق تساوى . والأولى الحقيقة عند أبي حنيفة ، والمجاز عند أبي يوسف (٢) رضى الله عنهما ) .

(١) المصدر السابق ص ١٣٨ .

(٢) هو : يعقوب بن إبراهيم بن حبيب ، أبو يوسف ، صاحب أبي حنيفة ، تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء : المهدي ، والهادي ، والرشيد ، وهو أول من وضع السكتب على مذهب أبي حنيفة . من أشهر كتبه « الخراج » ، توفي سنة ١٨٢ هـ .

انظر : ( تاج التراجم ص ٨١ ، وفيات الأعيان ٥ / ٤٢١ ) .

أقول : الأصل في الكلام هو الحقيقة ، فإذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى ، لأن المجاز خلاف الأصل ، والمراد بالأصل هنا إما الدليل ، أو الغالب ، والدليل على ذلك أمران :

أحدهما : أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء آخر لعلاقة بينهما ، وذلك يستدعي أمور ثلاثة : الوضع الأول ، والمناسبة ، والنقل ، وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها اسم واحد وهو الوضع الأول ، وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيتين آخرين ،

الدليل الثاني : أن المجاز يخجل بالفهم ، وتقديره من وجهين :

أحدهما : أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ، مع أن المراد هو المجازي .

الثاني : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، ولا عليهما معاً للوقوع في الاشتراك ، فيلزم التوقف وهو مخجل بالفهم ، وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة .

فإن غلب المجاز على الحقيقة فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى لكونها حقيقة ، وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه غالباً ، قال القرافي في شرح التنقيح : وهو الحق ، لأن الظهور هو المكلف به (١) ، وفي المحصول ، والمنتخب عن بعضهم : أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية ، لأن

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٦ وما بعدها .



كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه (١) . ومثل له المصنف بالطلاق ، وحقيقته في اللغة : إزالة القيد ، سواء كان عن نسكاح أو ملك يمين ، أو غيرهما ثم اختص في العرف بإزالة قيد النسكاح ، فلاجل ذلك إذا قال الرجل لأمته : أنت طالق لا تعتق إلا بالنية .

وقد تبين المصنف هنا الإمام الرازي في اختيار التساوي بين الحقيقة والمجاز ، والتمثيل بالطلاق ، ولم يذكرهما في المحصول ولا في المختب .  
وهنا : أمور مهمة .

أحدها : أنه لم يحرر محل النزاع ، وقد حرره الحنفية في كتبهم فإن مرجح هذه المسألة إليهم ، ونقله عنهم القرافي أيضاً (٢) ، فقالوا : المجاز له أقسام :

أحدها : أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة ، كالأسد الشجاع ، فلا إشكال في تقديم الحقيقة ، وهذا واضح .

الثاني : أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة بلا خلاف أيضاً نحو : النسكاح ، فإنه يطلق على العقد ، والوطء إطلاقاً متساوياً ، مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر .

الثالث : أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مائة لاتراد في العرف ، فقد انفقا على تقديم المجاز ، لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة ، أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على الحقيقة اللغوية ، مثاله : حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإنه يحث بشمرها ، لا بنخشها ، وإن كان هو الحقيقة ، لأنها قد أميتت .

---

(١) المحصول (١/١٤٧) .

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣ .

الرابع : أن يكون راجحا ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات ،  
فهذا موضع الخلاف ، كما قال : والله لأشربن من هذا النهر ، فهو حقيقة  
في السكرع من النهر بفيه ، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز ، لأنه  
شرب من الكوز لا من النهر ، لكنه المجاز الراجح المتبادر ، والحقيقة  
قد تراد ، لأن كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه .

الأمر الثاني : أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا  
يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة ، كالرواية ، فإن كان  
فردا فلا ، فإنه إذا قال القائل مثلا : ليس في الدار دابة ، فليس فيها حمار  
قطعا ، لأننا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام ،  
أو على نفي الحقيقة ، وهو مطلق ما دب فيلتقي الحمار أيضا ، لأنه يلزم  
من نفي الأعم نفي الأخص ، فنصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح  
على كل تقدير ، فلا يتوقف على القرينة ، أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية  
على تقدير دون تقدير ، فحسن التوقف ، وإن كان الكلام في سياق  
الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة ، فإذا قال : في الدار دابة ،  
فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام ، أو المجاز الراجح ثبت أيضا ،  
لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، وأما المجاز فنثبت على تقدير  
دون تقدير ، فيتوقف على القرينة . فنصارت الصور خمسة ، ثلاثة تتوقف  
على القرينة واثنان لا يتوقفان .

الأمر الثالث : أن التمثيل بالطلاق فيه نظر ، لأنه صار حقيقة عرفية  
عامة في حل قيد العقد ، وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي .

#### المسألة السادسة

في أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز

قال البيضاوي : ( السادسة : يعدل إلى المجاز لنقل لفظ الحقيقة

كالخنفقيق ، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة ، أو لبلاغة لفظ المجاز ، أو لعظمة في معناه كالمجلس ، أو زيادة بيان كالأسد ) .

أقول : المسألة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز ، وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة ، أو معناها ، أو بسبب لفظ المجاز ، أو معناه :

الأول : أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان ، كالخنفقيق . قال الجوهري : هو الداهية ، ثم ذكر أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نواب الدهر العظيمة ، قال : وهو أيضا الجيد الرأي (١) .

إذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة ، كالموت مثلا ، فيقال : وقع في الموت .

الثاني : أن يكون معناها حقيرا ، كقول السائل لسلمان الفارسي (٢) : عليكم نبيكم كل شيء حتى الخراة ؟ فقال له سلمان : دأجل نهانا عن كذا ، وكذا ، (٣) فلما كان معناها حقيرا عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذي هو اسم المكان المظلم ، أي المنخفض ، وبقضاء الحاجة أيضا ، الذي هو عام في كل شيء .

الثالث : أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع ،

---

(١) الصحاح مادة داهية ، ( ٦ / ٢٣٤٤ ) .

(٢) هو : سلمان الفارسي ، أبو عبد الله ، مولى رسول الله ﷺ سئل عن نسبه فقال : أنا سلمان ابن الإسلام ، أخى النبي ﷺ بينه وبين أبي الدرداء ، وهو الذى أشار بحفر الخندق حول المدينة ، توفي بالمدائن سنة ٣٦ هـ .

(الإصابة ٢ / ٦٢ ، تهذيب الأسماء ١ / ٢٢٧) .

(٣) روى مسلم - كتاب الطهارة - باب الاستطابة - عن سلمان قال : قال لنا المشركون : إني أرى صاحبكم يعلبكم حتى يعلبكم الخراة ؟ فقال : أجل ، إنه نهانا أن يستنجى أحدا نبيمينه ، أو يستقبل القبلة ، ونهى عن الروث والعظام ، وقال : لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار .

والبلاغة ، كالمجانسة ، والمقابلة ، والسجع ، ووزن الشعر ، ولا يحصل بالحقيقة .

الرابع : أن يكون في المجاز عظمة . أى تعظيم كقولك : سلام على المجلس العالى ، فإن فيه تعظيماً ، بخلاف مخاطبة ، كقولك : سلام عليك ، أو يكون فيه زيادة بيان ، أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم ، كقولك : رأيت أسداً يرمى ، فإن فيه من المبالغة ما ليس في قولك : رأيت إنساناً يشبه الأسد في الشجاعة .

#### المسألة السابعة

في بيان ما لا يكون حقيقة ولا مجازاً

قال البيضاوى : ( السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً ، كما في الوضع الأول والأعلام ، وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالداية ) .

وأقول : اللفظ قد لا يكون حقيقة ، ولا مجازاً ، وذلك في شيئين :

أحدهما : إذا وضع الواضع لفظاً لمعنى ، ولم يستعمل فيه لما تقدم في حد الحقيقة والمجاز : أن كلا منهما هو اللفظ ، فإذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازاً ، وأهمل المصنف هذا القيد ، ولا بد منه ، وقيده تبعاً للإمام بالوضع الأول (١) ، يحتد عن المجاز ، فإنه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة ، لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازى ، ووجه الاحتراز : أن المراد من كون المجاز موضوعاً أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز ، إما باستعمالهم له أو مائله ، وإما بتنصيبهم عليه ، فلما كان وضعه قد يكون باستعمال لم يمكن

---

(١) المحصول (١ / ١٤٧) .

إطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز، فإن هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه .

النوع الثاني : الأعلام ، كشور ، وأسد وغيرهما ، فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضح اللفظ، ولأنها مستعملة في غير موضوعها الأصلي ، ولا مجازا لأنها مستعملة لغير علاقة ، وهذا الكلام ضعيف ، أما الأول فلأن العرب قد وضعت أعلاما كثيرة ، وأما الثاني فلأنه إنما يأتي إذا فرعنا على مذهب سيبويه (١) وهو أن الأعلام كلها منقولة ، وقد خالفه الجمهور وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ، ومرتبطة ، ولو سلمنا أنها كلها منقولة فينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة ، وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسألة الرابعة ،

قوله : ( وقد يكون حقيقة ومجازا بإصطلاحين ) أي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازا ، لكن بإصطلاحين كإطلاق الدابة على الإنسان مثلا ، فإنه حقيقة لغوية ، مجاز عرفي ، وقد علمت من هذا وما قبله أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط ، أو مجازا فقط ، أو حقيقة ومجازا ، أو لا حقيقة ولا مجازا .

---

(١) هو : عمرو بن عثمان بن قنبر ، المعروف بسيبويه ، إمام البصريين ، علامة النحو المعروف ، من مؤلفاته « الكتاب » توفي سنة ١٨٠ هـ .  
انظر : ( بغية الوعاة ٢ / ٢٢٩ ، شذرات الذهب ١ / ٢٥٢ ) .

## المسألة الثامنة

في علامة الحقيقة والخيال

قال البيضاوي : ( الثامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم ، والعراء عن القرينة . وعلامة المجاز لإطلاق على المستحيل مثل : ( وأسأل القرينة ) ، والإعمال في المنسئ كالعادة للخيال ) .

وأقول : المسألة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه ، وهو أمران :

أحدهما : سبقه إلى لفهام جماعة من أهل اللغة بذكرن قرينة ، لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره ، وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة ، مع أن الإمام ، وأتباعه ذكروه (١) ، ولا بد منه ليخرج قولك : رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه ، فإن قيل : المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق إلى الفهم منه شيء ، مع أنه حقيقة في كل من أفراده ، قلنا : العلامة تستلزم الإطراد ، لا الانعكاس .

الثاني : تعرية اللفظ عن القرينة ، فإذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين ، لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة ، فيكون الآخر حقيقة ، لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم .

وأما المجاز فله أيضاً علامتان :

أحدهما : إطلاق الشيء على ما يستحيل منه ، لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له ، فيكون مجازاً كقوله تعالى : ( وأسأل القرينة ) (٢) أي أهل القرينة .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٤٠ ) .

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢ .

الثانية : إعمال اللفظ في المنسى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى له  
أفراد ، فيترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك  
البعض منسيا ، ثم يستعملون اللفظ في ذلك البعض المنسى ، فيكون مجازا  
أى عرفيا مثاله : الدابة ، فإنها موضوعة في اللغة لكل ما دب ، كالفرس ،  
والخمار ، وغيرهما ، فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الخمار ، بحيث صار  
منسيا ، فأطلقها عليه مجاز عندهم ، وأما إطلاقها على غير المنسى فقد  
أطلقوا بأنه مجاز لغوى ، لأن قصرها على الخمار بأرض مصر ، والفرس  
بأرض العراق وضع آخر ، وقد نقل الإمام علامات أخرى للحقيقة  
والمجاز وضعها فلذلك تركها المصنف .

رَفَعُ

## عبد الرحمن النجدي أسكنه الله الفردوس الفصل السابع

في تعارض ما يخل بالفهم

قال البيضاوي : ( للفصل السابع : في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ) وذلك على عشرة أوجه :

الأول : النقل أولى من الاشتراك لإفراده في الحالتين كالزكاة .

الثاني : المجاز خير منه لكثرة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح .

الثالث : الإضمار خير منه ، لأن احتياجه إلى القرينة في صورة ، واحتياج الاشتراك إليها في صورتين مثل : « وأسأل القرينة » ،

الرابع : التخصيص خير منه ، لأنه خير من المجاز كما سيأتي مثل : ( ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ) فإنه مشترك أو مختص بالعقد وخص منه الفاسد .

الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة .

السادس : الإضمار خير منه ، لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : ( وحرم الربا ) فإن الأخذ بمضمرة ، والربا نقل إلى العقد .

السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : ( وأحل الله البيع ) فإنه المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد ، أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة .

الثامن : الإضمار مثل : المجاز لاستوائهما في القرينة مثل : هذا بنى .

التاسع : التخصيص خير من المجاز ، لأن الباقي متعين والمجاز ربما



لا يتعين مثل : ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ) فإن المراد التلطف ،  
وخص النسيان أو الذبح .

العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ( ولكم في الفصاص  
حياة ) .

تأنيده : الاشتراك خير من النسخ ، لأنه لا يبطّل ، والاشتراك بين هذين  
خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين ) .

أقول : الخلط الحاصل في فهم مراد المتكلم من احتمالات خمسة :  
الاشتراك : والنقل ، والمجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، لأنه إذا  
انتفى احتمال الاشتراك ، والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد ، وإذا  
انتفى احتمال المجاز ، والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له ، وإذا انتفى  
احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له ، فلا يبقى عنده ذلك  
خلل في الفهم ، ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما نخل باليقين لا بالظن ،  
وقد نص الإمام الرازي على أن الأدلة السمعية لا تقيد اليقين إلا بعد  
شروط عشرة وهي هذه الخمسة ، وانتفاء النسخ ، والتقديم ، والتأخير ،  
وتغيير الإعراب والتصرف ، والمعارض العقلي (١) ، وليس المراد بالمجاز  
هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة ، بل المراد به مجاز خاص ، وهو  
المجاز الذي ليس بإضمار ولا تخصيص ، ولا نقل ، لأن كل واحد من هذه  
الثلاثة مجاز أيضاً ، ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر المعارض بين  
الاشتراك والمجاز ، وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها ، أو لقوتها ،  
حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص ، هل هو سالب الإطلاق الحقيقي  
أم لا كما سيأتي .

واعلم أن المعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع

(١) انظر : المحصول (١/١٥٢) :

على عشرة أوجه ، وضابطه : أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده ، فالاشتراك يعارض الأربعة الباقية ، والنقل يعارض الثلاثة الباقية ، وأما معارضة للاشتراك فقد تقدمت ، فهذه تسعة ، والإيجاز يعارض التخصيص ، ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت ، فهذه عشرة أوجه .

وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف فاعلم : أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده ، راجع على ما قبله إلا الإيجاز ، والمجاز فهما مبيان ، فإذا استحضرت هذه الخمسة كآرائها المصنف أثبت بالجواب ضربا وهذه هي صور التعارض العشر .

الأول : النقل أولى من الاشتراك ، لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالتين أي قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فإن مدلوله المنقول عنه ، وهو المعنى اللغوي ، وأما بعده بالمنقول إليه وهو الشرعي ، أو العرفي وإذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به ، بخلاف المشترك ، فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد ، فيكون مجعلا لا يعمل به إلا بقريضة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ « الزكاة » يحتمل أن يكون مشتركا بين السماء ، وبين القدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعا للنماء فقط ، ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا ، فالنقل أولى لما قلناه .

الثاني : المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال : أكثر اللغات مجاز ، والكثرة تفيد الظن في محل الشك .

الثاني : أن فيه إعمالا للفظ دائما ، لأنه إن كان معه قريضة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه ، وإلا أعملناه في الحقيقة ، بخلاف المشترك ، فإنه لا بد في إعماله من القريضة ، مثاله لفظ : « النكاح » يحتمل أن يكون مشتركا

بين العقد ، والوطء ، وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ،  
فيكون المجاز أولى لما قلناه .

الثالث : الإختار أولى من الاشتراك ، لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في  
صورة واحدة ، وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره ، فحينئذ لا بد  
من قرينة تعين المعنى المراد ، وأما إذا جرى على ظاهره فلا يحتاج إلى  
قرينة ، بخلاف المشترك ، فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته ، مثاله  
قوله تعالى : ( وسأل القرية ) (١) فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً  
بين الأهل والأبنية ، وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، ولكن أضمر  
الأهل ، والإختار أولى .

الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز  
كما سيأتى ، والمجاز خير من الاشتراك ، كما تقدم ، والخير من الخير خير ،  
مثاله : استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زنا بها أبوه بقوله  
تعالى : ( ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ) (٢) بناء على أن المراد بالنكاح  
هنا : هو الوطء .

فيقول الشافعى : يلزمك الاشتراك ، لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة  
في العقد ، كما في قوله تعالى : ( وأنكحوا الأيامى منكم ) (٣) فينبغى حمله  
هنا عليه قرأراً من ذلك ،

فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص ، لأن العقد الفاسد  
لا يقتضى التحريم .

فيقول الشافعى : التخصيص أولى لما قلناه .

---

(١) سورة يوسف الآية ٨٢ .

(٢) سورة النساء الآية ٢٢ .

(٣) سورة النور الآية ٣٢ .

الخامس : المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز ، مثاله : « الصلاة » فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة ، والإمام ، وأتباعه يقولون : إن استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه (١) .

السادس : الإضمار أولى من النقل ، لأن الإضمار والمجاز متساويان ، كما سيأتي ، والمجاز خير من النقل ، لما عرفت والمساوي للخير خير ، مثاله قوله تعالى : ( وحرم الربا ) (٢) فالآية لا بد فيها من تأويل ، لأن الربا هو الزيادة ، ونفس الزيادة لا توصف بجهل ولا حرمة ، فقالت الحنفية : التقدير أخذ الزيادة ، فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد ، وقال الشافعي : الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقربة قوله تعالى : ( وأحل الله البيع ) فيكون المنهى عنه هو نفس العقد ، فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا .

السابع : التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي ، والمجاز خير من النقل لما تقدم ، والخير من الخير خير ، مثاله قوله تعالى : ( وأحل الله البيع ) فإن الشافعي يقول : المراد بالبيع هو البيع اللغوي ، وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ، ولكن الآية خصصت بأشياء ورد النهي عنها ، فعلى هذا يجوز بيع ابن الأدميات مثلا ، ما لم يثبت تخصيصه ، ويقول الحنفي ، نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي إلى المستجمع لشرائط الصحة ، فليس باقيا على عمومته حتى يستدل به على كل مبادلة . فيقول له الشافعي : التخصيص أولى .

الثامن : الإضمار مثل المجاز ، أي فيكون اللفظ بجملا ، حتى لا يرجع

(١) المحصول (١ / ١٤٤) .

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥ .

أحدهما إلا بدليل ، لاستواءهما في الاحتياج إلى القرينة ، وفي احتمال خفاها ، وذلك لأن كلا منها يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمحل يحتمل وقوعه في تعيين المجاز ، فاستويا مثاله : إذا قال السيد أعبده الأصغر منه سنا « هذا ابني » فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق ، فيحكم بعقده ، ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره « هذا مثل ابني » أي في الخنو ، أو في غيره فلا يعقق والمسألة فيها خلاف في مذهب الإمام الشافعي ، والمختار أنه لا يعقق بمجرد هذا اللفظ .

التاسع : التخصيص خير من المجاز ، لأن الباقي بعد التخصيص يتعين ، لأن العام يدل على جميع الأفراد ، فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالاته على الباقي من غير تأمل ، وأما المجاز فربما لا يتعين ، لأن اللفظ وضع لبذل على المعنى الحقيقي ، فإذا اتفقت قرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات ، مثاله : استدلال أن حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمدا لتحل ذبيحته بقوله تعالى : ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ) (١) أي لا تأكلوا مما لم يلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص ، لأنه يسلم أن النامى تحل ذبيحته ، فيقول الشافعي : المراد بذكر الله تعالى هو الذابح مجازا لأن الذابح غالبا فقارنه التسمية ، فيسكون نهيا عن أكل غير المذبوح ، أو يقول : هو مجاز عن ذبح عبدة الأوثان ، وما أهل لغير الله ، لملازمته ترك التسمية .

العاشر : التخصيص خير من الإضمار ، لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز ، وأن المجاز والإضمار متساويان ، والخير من المساوي خير ،

(١) سورة الانعام الآية ١٢١ .

( ٢٠ - السنوى - ١٣ )

مثاله قوله تعالى: (ولكم في القصاص حياة) (١) ،

فقال بعضهم: الخطاب مع الورثة ، لأنهم إذا اقتصوا فقد سلبوا  
وحبوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل ،

وقال بعضهم: الخطاب للقائلين . لأن الجاني إذا اقتص منه فقد  
انمحي اسمه فيبقى حياة معنوية ، فعلى هذين الوجهين لا إضرار  
ولا تخصيص .

وقال بعضهم: الخطاب للناس كلهم ، وحيثئذ يحتمل أن يكون فيه  
إضرار وتقديره: ولكم في مشروعية القصاص حياة ، لأن الشخص إذا  
علم أنه يقتص منه فيكف عن القتل ، فتحصل الحياة ، وعلى هذا  
فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شيء ، ويكون القصاص نفسه فيه الحياة ،  
أما الحقيقية ولكن لغير الجاني ، للمعنى الذي قلناه وهو الانسكاف ،  
أو المعنوية ولكن للجاني بخصوصه ، لأنه قد سلم من الإثم ، وعلى هذا  
فلا إضرار فيه ، لكن فيه تخصيص .

### تنبيه:

اعلم أن التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص  
في الأعيان ، أما التخصيص في الأزمان وهو النسخ فإن الاشتراك خير  
منه ، وحيثئذ فيكون الباقي خير منه بطريق الأولى ، وذلك لأن الاشتراك  
ليس فيه إبطال ، بل يقتضى التوقف إلى القرينة ، والنسخ يكون مبطلا ،  
والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى . لأن العلم يطلق  
على شخص مخصوص فإن المراد إنما هو العلم الشخصي . لا الجنسى ،  
والمعنى يصلح على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم يجعله مشتركا بين

علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص : رأيت الأسودين ،  
لحملة على شخصين كل منهما اسمه الأسود أولى من حملة على شخص اسمه  
الأسود وآخر لونه أسود . والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك  
بين معنيين لقلة الاشتراك فيه ومثاله الأسودان أيضا ، لحملة على العلم  
على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في الواو العاطفة

قال البيضاوي : ( الفصل الثامن : في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه

مسائل :

الأولى : « الواو » للجمع المطلق بإجماع النحاة ، ولأنها تستعمل حيث يمنع الترتيب مثل : تقاتل زيد وعمر ، وجاء زيد وعمر ، ولأنها كالجمع والتثنية ، وهما لا يوجبان الترتيب . قيل : أنكر عليه الصلاة والسلام « ومن عصاهما » ، « ومن عصى الله تعالى ورسوله » . قلنا : ذلك لأن الأفراد بالذكر أشد تعظيماً . قيل : لو قال لغير الممسوحة : أنت طالق ، وطالق طلقت واحدة ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق طلقتين . قلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله : طلقتين تفسير لطاق ) .

أقول : عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها لوقوعها في أدلتها ، وذكر فيه ست مسائل .

الأولى : في حكم الواو ، وفيها ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنها للترتيب ، وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي رضي

الله عنه .



الثاني : أنها للمعية ، وإليه ذهب الحنفية .

المذهب الثالث : وهو المختار أنها لمطلق الجمع ، أى لا تدل على ترتيب ولا معية ، وقيدها الإمام بالواو العاطفة (١) ، ليحترز عن الواو التي بمعنى مع نحو جاء البرد والطيايسة ، وواو الحال نحو ما جاء زيد والشمس طالعة ، فإنهما يدلان على المعية ، وتعبير المصنف بالجمع المطلق غير مستقيم ، لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق ، لأننا لا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد ، والماهية المقيدة ولو بقيد لا ، والجمع الموصوف بالإطلاق ليس له معنى هنا ، بل المطلوب هو مطلق الجمع ، بمعنى أى جمع كان ، سواء كان مرتباً أو غير مرتب ، كطلق الماء ، والماء المطلق .

## الأدلة

استدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأمور :

أحدها : إجماع النحاة : قال السيرافي (٢) ، والسبيلي (٣) ، والفارسي (٤) : أجمع عليه نحاة البصرة ، والكوفة وليس الأمر كما قالوا ، فقد ذهب جماعة

(١) انظر : المحصول ( ١٦٠ / ١ ) .

(٢) هو : الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي ، نحوي ، عالم بالأدب ، تفقه في عمان وسكن بغداد . من كتبه : د الإقناع ، في النحو . توفي سنة ٣٦٧ هـ .

انظر : ( وفيات الأعيان ١ / ١٣٠ ، الإعلام ٢ / ١٩٦ ) .

(٣) هو : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السبيلي ، حافظ ، عالم باللغة والسير ، من مؤلفاته : د الروض الآنف ، توفي سنة ٥٨١ هـ .

انظر : ( وفيات الأعيان ١ / ٢٨٠ ، تذكرة الحفاظ ٤ / ١٣٧ ) .

(٤) تقدمت ترجمته .

إلى أنها للترتيب منهم : ثعلب (١) ، وقطرب (٢) ، وهشام (٣) ، وأبو جعفر  
الديفوري (٤) ، وأبو عمر الزاهد (٥) .

الدليل الثاني : أنها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب ، وهو شيآن :

أحدهما : المفاعلة كقولنا : تقاتل زيد وعمرو ، فإن المفاعلة تقتضي  
وقوع الفعلين معا ، ولهذا لا يصح أن تقول : تقاتل زيد ثم عمرو ،  
والأصل حقيقة في الترتيب أيضا ، دفعا للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت به  
المدعى ، فإنه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية .

الثاني : التصريح بالتقديم ، كقولنا : جاء زيد وعمرو قبله ، ولك أن  
تقول : إنها مستعملة هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الأدلة .

---

(١) هو : أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء ، أبو العباس  
المعروف بشعاب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة : توفي سنة ٢٩١ هـ .  
انظر : ( طبقات الحنابلة ١ / ٨٠ ، ٨٤ ، بغية الوعاة ١ / ٣٩٦ ) .

(٢) هو : محمد بن المستنير بن أحمد ، أبو علي ، المعروف بقطرب العصري ،  
تلميذ سيدي ، من كتبه : معاني القرآن ، وديعاب القرآن ، توفي سنة ٥٠٦ هـ .  
انظر : ( معجم الأدباء ١٩ / ٥٢ ، وفيات الأعيان ٣ / ٤٣٩ ) .

(٣) هو : هشام بن أحمد بن خالد بن سعيد ، المولود سنة ٤٠٨ هـ ، كان من  
أعلم الناس باللغة والنحو ومعاني الأشعار ، من مؤلفاته : دكت الكامل ،  
للبرد ، توفي سنة ٤٨٩ هـ ( بغية الوعاة ص ٤٠٩ ط بيروت ) .

(٤) هو : أحمد بن داود بن يوسف ، أبو جعفر ، أديب من أهل باغة ،  
بالأندلس ، من كتبه : شرح أدب الكاتب ، لابن قتيبة ، وشرح المقامات ،  
للحريري ، توفي سنة ٥٩٧ هـ .

انظر : ( هدية العارفين ١ / ٨٩ ، الأعلام ١ / ١١٩ ) .

(٥) هو : محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم أبو عمر الزاهد المطرز الباردوي  
ولد ببغداد سنة ٢٦١ هـ ، وتوفي بها سنة ٣٤٥ هـ ، كان من أئمة اللغة ، وله تصانيف  
كثيرة منها : رسالة في غريب القرآن ، وغريب الحديث .

انظر : ( وفيات الأعيان ١ / ٥٠٠ ، تاريخ بغداد ٢ / ٣٥٦ ، الأعلام ٦ / ٢٥٤ ) .

الدليل الثالث : قال أهل اللغة : واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع ، وألف التثنية في الأسماء المتماثلة ، فإنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ، ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب ، فكذلك الواو .

## دليل القائلين بالترتيب

استدل من قال إنها للترتيب بوجوهين :

الأول : ما رواه مسلم أن خطيباً قام بين يدي النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام : « بش الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله فقد غوى » (١) فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق .

وجوابه : أن الإنكار إنما هو لأن إفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيماً له ، يدل عليه أن الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور ، لكونهما متلازمين ، فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا على عدمه .

فإن قيل : قد قال عليه الصلاة والسلام : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله

(١) رواه مسلم : كتاب الجمعة ، باب : تخفيف الصلاة والخطبة من حديث عدى بن حاتم ، وأبو داود - كتاب الصلاة ، باب : الرجل يخطب على قوس حديث ١٠٩٩ ، كتاب الأدب - باب ٨٥ ، والنسائي : كتاب النكاح ، باب : ما يكره من الخطبة ٩٠١٦ .

والحاكم من طريق غير طريق مسلم وصححه على شرط الشيخين ، والخطيب هو : ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري ، كما ورد في رواية أبي نعيم في المعرفة . ولفظه : عن عدى بن حاتم : أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى . فقال النبي ﷺ : « بش الخطيب أنت ، قل : ومن يعص الله ورسوله ، »

ورسوله أحب إليه مما سواهما، (١) فقد جمع بينهما في الضمير ، كما جمع الخطيب فما الفرق بينهما ؟ .

فالجواب : أن منصب الخطيب قابل للزال ، فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول ﷺ ، وأيضاً الكلام الرسول ﷺ جملة واحدة ، فأيقاع الظاهر فيه موقع المضمرة قليل في اللغة ، بخلاف كلام الخطيب فإنه جملتان .

الدليل الثاني : أنه إذا قال لغير المدخول بها : أنت طالق ، وطالق ، طلقت طلقة واحدة على القول الجديد الصحيح للإمام الشافعي ، ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق وطالق طلقتين .

وجوابه : وأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فيكون إنشاء آخر والإنشآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها ، لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قوله : وطالق إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق ، لأنها بآت بالاولى بخلاف قوله : طلقين ، فإنه تفسير لطاقق وليس بإنشاء .

#### المسألة الثانية

فيما تفيده الفاء

قال البيضاوي : ( الثانية : « الفاء » للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط بها

---

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الإيمان . باب : حب الرسول من الإيمان ص ١٤ ، كما رواه مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه ولفظه : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ... الحديث » .

انظر : ( فيض القدير ٣/ ٢٨٦ ، ٢٨٧ ) .

الجزء إذا لم يكن فعلا وقوله تعالى : ( لا تفتروا على الله كذبا فيسحقكم  
بعذاب ) مجاز .

الثالثة : د في ، للظرفية ، ولو تقديرها مثل : ( ولا صلبنكم في جذوع  
النخل ) ولم يثبت مجيئها للصبيبة .

الرابعة : د عن ، لا ابتداء الغاية ، وللتبعية ، وللتبيين ، وهي حقيقة  
في التبيين دفعا للاشتراك ) .

أقول : المسألة الثانية في معنى د الفاء ، فجمهور العلماء على أنها تفيد  
الترتيب والتعقيب ، أي تدل على وقوع الثاني عقب الأول بغير مهلة في كل  
شيء بحسبه ، فلو قال : دخلت مصر فسكة ، أفادت التعقيب على ما يمكن .

واستدل عليه المصنف عليه بالإجماع ، وليس كذلك ، فقد ذهب  
الفراء (١) إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقا . كقوله تعالى : ( وكمن  
قرية أهلكتناها فجاءها بأسنا بيانا أو هم قاتلون ) (٢) فإن مجيء البأس إنما  
يكون قبل الهلاك . وذهب الجرمي (٣) إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو  
المطر فلا ترتيب ، تقول : نزلنا نجدا فتهامة ، وإن كانت تهامة في هذا  
سابقة .

ولاجل كونها للتعقيب ربط الجزء ، أي وجوبا إذا لم يكن فعلا

---

(١) هو : يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي ، المعروف بالفراء ، كان من أعلم  
السكوفيين باللغة والنحو والأدب ، من كتبه : د معاني القرآن ، و د المصادر في  
القرآن ، . توفي سنة ٢٠٧ هـ .

انظر : ( بغية الوعاة ٢ / ٣٣٣ ، وفيات الاعيان ٢٢٥/٥ ) .

(٢) سورة الاعراف الآية ٤ .

(٣) هو : صالح بن إسحاق الجرمي بالولاء ، فقيه ، عالم بالنحو واللغة ، من

أهل البصرة ، من كتبه : د غريب سيويه ، توفي سنة ٢٢٥ هـ .

انظر ترجمته : ( وفيات الاعيان ٢٢٨/١ ، الاعلام ١٨٩/٣ ) .

نحو ، إن قام زيد فعمر وقام ، فإن الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط ،  
فلو لم تكن إلغاء مناسبة لهذا المعنى ، مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها  
عليه كالواو ، وثم فإنه لا يجب ، بل يجوز ، وإنما قيده بغير الفعل ، لأن  
الفعل إن كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه ، نحو : إن قام زيد قام عمرو ،  
وإن كان مضارعاً جاز ، لكنه لا يجب ، نحو إن قام زيد يقوم عمرو ،  
وبعضهم جعل ذلك دليلاً ثانياً ، وفيه نظر ظاهر ، فقد تكون الفائدة هي  
الدلالة على أن الثاني جزاء عن الأول ، ومسبب عنه ، وكونه جزاء دليل  
على التأخر ، والتعقيب ، ولأجل هذا لم يجعله المصنف دليلاً كما جعله  
الإمام (١) ، بل استدل بالإجماع ، وجعل هذا من باب التحسين والثقوية ،  
وهو من محاسن كلامه .

وذهب بعض العلماء إلى أنها تفيد الترتيب مع التراخي ، واستدلوا  
بقوله تعالى : ( لا تفترؤا على الله كذبا فيسحقكم بعده ) (٢) فإن الافتراء  
في الدنيا ، والسحت وهو الاستئصال إنما هو في الآخرة ، والجواب :  
أن على ذلك أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل  
كالواقع عقب الافتراء مجازاً ، ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك .

### المسألة الثالثة

#### في معنى ( في )

قال المصنف : ( الثالثة : « في » للظرفية ولو تقديرًا مثل : « ولأصابعكم  
في جذوع النخل » ، ولم يثبت مجيئها للسببية ) .

المسألة الثالثة : في معنى « في » ، قال المصنف : إنما تدل على الظرفية ،  
أي يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها ، إما تحقيقاً نحو : جلست في المسجد ،  
أو تقديرًا كقوله تعالى : ( ولأصابعكم في جذوع النخل ) (٣) فإنه لما

(١) المحصول ( ١ / ١٦٤ ، ١٦٥ ) .

(٢) سورة طه الآية ٦١ . (٣) سورة طه الآية ٧٢ .

لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه  
« بنى » وهذا مذهب سيبويه والجمهور .

وذهب الكوفيون ، والقتبي ، وابن مالك : إلى أنها تأتي بمعنى « على »  
فيكون التقدير والاصليبكم على جذوع النخل ، وظاهر كلام المصنف  
تبعا للإمام أن « في » حقيقة في الظرفية الحقيقية ، والتقديرية (١) ، بأن  
تكون متواطئة أو مشككة ، أو مشتركة ، ومقتضى كلام النحويين  
والاصوليين أن استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز .

ومن الفقهاء من قال : إنها ترد للمبينة واختاره من النحاة ابن مالك  
فقط ، كقوله تعالى : ( لمسكم فيما أفضتم ) (٢) أى بسبب ما أفضتم وقوله  
تعالى : ( لمسكم فيما أخذتم ) (٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إن امرأة  
دخلت النار في هرة حبستها » (٤) ولم يثبت المصنف ، قال الإمام : لأن  
المرجع فيه إلى أهل اللغة ، ولم يذكره أحد منهم (٥) ، وأما ما استدلوا به  
فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا .

(١) المحصول (١ / ١٦٦) .

(٢) سورة النور الآية ١٤ .

(٣) سورة الانفال الآية ٦٨ .

(٤) حديث صحيح رواه البخارى ومسلم وابن ماجه عن أبى هريرة - رضى  
الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم  
تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت ، ولفظ مسلم « عذبت  
امرأة في هرة أو ثقتها . . . » (فيض القدير ٣ / ٥٢٢ ، ٥٢٣) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ١٦٦) .

## المسألة الرابعة

في معنى ( من )

قال البيضاوي: (الرابعة : « من » الابتداء الغاية، وللتبويض، وللتبيين، وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك ) ،

المسألة الرابعة : في معنى لفظة « من » قال المصنف : إنها تكون لا ابتداء الغاية ، أى في المكان اتفاقا ، كقوله : خرجت من البيت إلى المسجد ، وفي الزمان عند الكوفيين ، والمبرد (١) ، وابن درستويه (٢) ، وصححه ابن مالك ، واختاره شيخنا أبو حيان ، لكثرة وروده نظما ونثرا ، كقوله تعالى : ( مسجد أسس على التقوى من أول يوم ) (٣) وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى : ( فاجتنبوا الرجس من الاوثان ) (٤) وتكون أيضا للتبويض كقوله : أخذت من الدراهم ، وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها ، قال الإمام : « والحق عندى أنها للتبيين ، لوجوده في الجميع (٥) ، ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج ، والمجنب ، والمأخوذ منه ، فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة

(١) هو : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عميرة ، المعروف بالمبرد ، أديب لغوى نحوى . كان كثير الحفظ غزير العلم ، من كتبه « المقتضب » و « السكامل » توفي سنة ٢٨٥ هـ .

انظر : ( شذرات الذهب ١٩٠/٢ ، معجم المؤلفين ١٤١/٢ ) .

(٢) هو : عبد الله بن جعفر بن درستويه ، الفارسي النحوى ، كان شديد الانتصار للبصريين ، من كتبه « الإرشاد » . توفي سنة ٣٤٧ هـ .

انظر : ( بغية الرعاة ٣٦/٢ ، البداية والنهاية ٢٣٣/١١ ) .

(٣) سورة التوبة الآية ١٠٨ .

(٤) سورة الحج الآية ٣٠ .

(٥) المحصول (١٦٦/١) .



في كل واحد لازم الاشتراك . أو في البعض خاصة لازم المجاز ، فتعين ما قلناه ، ولو قال المصنف : دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى .

#### المسألة الخامسة

في معنى « الباء »

قال البيضاوي : ( الخامسة : « الباء » تعدي اللازم ، وتجزئ المتعدي لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل ، ومسحت بالمنديل ، ونقل إنكاره عن ابن جنى ، ورد بأنه شهادة نفي ) ،

أقول : « الباء » إذا دخلت على فعل لازم فإنها تكون الإلصاق ، نحو كتبت بالقلم ، ومررت بزيد ، وعبر المصنف عنه بالتعدي ، وليس كذلك ، فقد لا تكون للتعدي كهذه الأمثلة ، وإنما تكون للتعدي إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية ، كقوله تعالى : ( ولو شاء الله لذهب بسمهم ) (١) أى اذهب سمهم والتعبير بالإلصاق هو الصواب ، ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ، ويدخل فيه ستة أقسام : منها ما هو حقيقة ، ومنها ما هو مجاز ، كما هو معروف في كتب النحو ، ثم قال : وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى : ( وأمسحوا برءوسكم ) (٢) فتكون للتعويض ، خلافا للحنفية ، فإنهم أنكروا ذلك ، ووافقهم على ذلك ابن جنى .

وعبر المصنف عن التعويض بقوله : ، وتجزئ المتعدي ، ، قال في المعالم : لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث ، وهذا أيضا غير مستقيم ، فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى : ( تذبذب

(١) سورة البقرة الآية ٢٠ .

(٢) سورة المائدة الآية ٦ .

بالدهن) (١) أى تفتت الدهن ، وقوله تعالى : ( ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ) (٢) أى أيديكم ، وأيضاً فإن « مسح » يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه ، وإلى آخر بحرف الجر ، وهو المزيل ، والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية ( وأمسحوا أيديكم بدهنكم ) وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة . وهو صحيح ، وأيضاً فجزم المصنف بأنها للتبويض مناقض لما جزم به في الجميل ، والمبين ، كما ستعرفه ثم قال : لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ، ومسحت يدى بالمنديل ، فإنه يعم في الأول ، ويبعض في الثانى ، وهو معنى قول المصنف : « لما يعلم من الفرق » وهذا أيضاً مردود ، فإن الفرق بينهما كونها في الأول ممسوحة ، وفي الثانى ماسحة ، لا ما قاله ، ثم قال : وأنكر ابن جنى ورودها للتبويض ، وقال : إنه شئ لا يعرفه أهل اللغة ، ثم رده بأنه شهادة على نفى غير محصور ، فلا يسمع ، وتابعه عليه المصنف ، وهذا أيضاً ممنوع ، فإن العالم بفن إذا علم منه الفحص قبل منه النفي فيه . ثم إنه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسألة الثالثة ، فإنه قد رد كونها المصبية بعدم ذكر أهل اللغة الذى هو دون تصريحهم بنفيه ، نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده في كلامهم ، فإنه قد اشتهر ، قال الشاعر (٣) :

شربن بماء البحر ثم ترفعت  
متى لجج خضر لهن نثيج

(١) سورة المؤمنون الآية ٢٠ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٩٥ .

(٣) هو خالد بن خويلد بن عرث ، أبو ذؤيب الحذلى ، الشاعر المعروف ، عاش في الجاهلية ثم أسلم على عهد رسول الله - ﷺ - ولم يره ، لكننه حضر الصلاة عليه - ﷺ - لما مات . مات في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه . (الإصابة ١/٤٦٠ ، ٤/٦٥٠) .

أى شرب من ماء البحر ،

وقد أثبتته الكوفيون ، ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم ومنهم الأصمعي (١) ،  
والقتبي (٢) ، والفارسي في التذكرة ، وقال به من المتأخرين ابن مالك  
وهذه المسألة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم أن الشافعي إنما اكتفى  
بمسخ بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك ، بل اكتفى به لصدق الاسم  
كما ستعرفه في المجمل والمبين .

#### المسألة السادسة

في معنى (إنما)

قال البيضاوي : ( السادسة : «إنما» للحصر ، لأن «إن» للإثبات ،  
«وما» للنفى ، فيجب الجمع على ما أمكن ، وقد قال الأعشى ، وإنما العزة  
للشكائر . والفردق : وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي . وعورض  
بقوله تعالى : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) . قلنا :  
المراد السكاملون ) .

---

= والبيت استشهد به ابن عقيل ( ١٩٥ ) وفي أدب الكاتب ص ٤٠٨ بتحقيق  
الشيخ محي الدين عبد الحميد ، والأشعري رقم ٥٢٣ .

(١) هو : عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن أسمع البصري ، إمام اللغة  
والحديث ، من مؤلفاته : «إهراء القرآن» ، و«غريب الحديث» ، توفي سنة  
٢٠٦ هـ ( معجم الأدباء ٥٢/٩ ، بغية الوعاة ٢٤٢/١ ) .

(٢) هو : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، أبو محمد ، من أئمة  
الحديث واللغة والأدب ، عده شيخ الإسلام ابن تيمية من أهل السنة . ولد  
ببغداد ، وقيل : بالكوفة سنة ٢١٣ هـ ، وتوفي سنة ٢٧٦ هـ على الأصح . من  
مؤلفاته : «مشكل القرآن» ، و«مشكل الحديث» .

انظر في ترجمته : ( بغية الوعاة ٦٣/٢ ، تذكرة الحفاظ ٦٣١/٢ ) .

المسألة السادسة : تقييد الحكم بـ «أما» نحو : إنما الشفعة فيما لم يقسم ،  
هل يفيد حصر الأول في الثاني ، على معنى أنه يفيد الشفعة في غير المقسوم ،  
ونقيها عن غيره ، فيه مذهبان :

المذهب الأول : وهو الذي صححه الإمام ، وأتباعه : أنها تفيد  
بالمنطوق ، وهو الذي اختاره البيضاوى .

المذهب الثانى : أنها تفيد الحصر بالمفهوم .

المذهب الثالث : واختاره الآمدى : أنها لا تفيد الحصر ، بل تفيد  
تأكيد الإثبات ، وهو الصحيح عند النحويين ، ونقله شيخنا أبو حيان فى  
شرح التسهيل عن البصريين ، ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً .

### الأدلة

استدل المصنف على مذهب الجمهور بدليلين :

أحدهما : وهو مركب من العقلى ، والنقلى ، أن كلمة «إن» لإثبات  
الشيء ، و «ما» لنفيه ، والأصل عدم التغيير بالتركيب ، فيجب الجمع  
بينهما بقدر الإمكان وحينئذ نقول : لا جائز أن يجتمع النفي والإثبات  
على شىء واحد ، للزوم التناقض ، ولا أن يكون النفي راجعاً إلى المذكور ،  
والإثبات للمسكوت عنه ، لأنه باطل بالاتفاق ، فتعين العكس ، لأنه  
الممكن وهو المراد بالحصر ، وهذا ضعيف ، لأن المعروف عند النحويين  
أن «ما» ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل ،

الدليل الثانى : أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى موطن الحصر ،  
ومن ذلك قول الأعشى (١) :

---

(١) هو : أبو بصير : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل الأعشى ،  
من الطبقة الأولى فى الجاهلية ، وأحد أصحاب المعلقات ، أدرك الرسول ﷺ  
- ولم يسلم - توفى سنة ٧ هـ .

ولست بالأكثر منهم حمى وإنما العزة للكائر  
أى أكثر عددا ومقصوده : تفضيل عامر على علقمة .  
وقال الفرزدق (١) :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى  
قال الجوهري : يقال ذمر الأسد أى زار ، وتذمر القوم ، أى حث  
بعضهم بعضا على الحرب ، وقولهم : فلان حامى الذمار ، أى إذا ذمر  
وغضب وحى ، ثم قال ، ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن  
يحميه ، أى من أهله وغيرهم .

ووجه الاستدلال : أن المقصود لا يحصل إلا بحصص العزة فى الكائر ،  
وحصر الدرع فيه فدل على أنها للحصص .

وقد اعترض الخصم على ما ذكرناه بقوله تعالى : ( إنما المؤمنون  
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ) (٢) فإنه لو أفاد الحصر لسكان من لم  
يحصل له الوجع لا يكون مؤمنا ، وليس كذلك .

والجواب : أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الإيمان جمعا بين الأدلة .

---

= وأبيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاقة ، ويمدح عامر بن الطفيل .  
انظر : الصريح المنير فى شعر أبى بصيرط : أدلف حلز هوش سنة ١٩٢٧ ،  
الأعلام للزركلى ٣ / ١٠٩٠ .

(١) هو : همام بن غالب بن صعصعة التميمى الدارمى ، أبو فراس ، شاعر من  
النبلاء ، كان يقال : لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة معرب ، ولذهب نصف  
أخبار الناس ، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل ، وكان لا يشهد بين  
يدى الخلفاء والأمراء إلا قاعدا ، توفى فى بادية البصرة وقد قارب المائة سنة ٥١١هـ .

انظر : معجم الشعراء ص ٤٦٥ .

(٢) سورة الانفال الآية ٢ .

( ٢١ - الأسنوى = ١٣ )

## فأشده

من أدوات الحصر ، إلا ، على اختلاف فيها بأنى فى بابها ، ومنها :  
حصر المبتدأ فى الخبر ، نحو العالم زيد وصدق زيد ، وفيها المذاهب الثلاثة  
المذكورة منها : تقديم المفعول على ماقاله الريحشمرى (١) وجماعة نحو :  
«إياك نعبد» (٢) .

---

(١) هو : محمود بن عمر بن محمد الخوارزمى الريحشمرى ، جار الله ، أبو القاسم ،  
علامة التفسير والحديث والنحو واللغة والبيان ، صاحب كتاب «الكشاف»  
فى التفسير ، توفى سنة ٥٣٨ هـ .

انظر : (وفيات الأعيان ٤/٢٥٤ ، بغية الوعاة ٢/٢٧٩) .

- (٢) سورة الفاتحة الآية ٥ .

## الفصل التاسع

### في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال البيضاوي : ( الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل : الأولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل ، لأنه هذيان . احتجت الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماؤها ، وبأن الوقف على قوله تعالى : ( وما يعلم تأويله إلا الله ) واجب وإلا لا يختص المعطوف بالحال . قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة » ، وبقوله تعالى : ( كأنه رموس الشياطين ) . قلنا : مثل في الاستقباح ) .

وأقول : الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال ، من كونه بطريق المنطوق ، أو المفهوم ، فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانها ، وذكر فيه سميع مسائل ، ثم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ، ولا بما يخالف الظاهر ، لأنه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم ، فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة .

#### المسألة الأولى

لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل

المسألة الأولى : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل ، لأنه هذيان ، وهو نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، وعبرة المحصول : لا يجوز أن يتكلم بشئ ولا يعنى به شيئاً (١) ، وهو قريب من عبارة المصنف .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٦٩ ) .

وذهبت الحشوية (١) إلى جواز أن يخاطبنا الله تعالى بذلك، والحشوية: قوم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري (٢)، فلما وجد كلامهم ردينا قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها فسموا بالحشوية. واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة.

الأول: أوردوه في القرآن في أوائل كثير من السور نحو: ألم، وطه، وطسم، ون، وغير ذلك، وهذه الألفاظ لا تفهم معناها، فدل ذلك على الجواز.

الدليل الثاني: قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) (٣)،

وحينئذ فيكون «الراسخون» مبتدأ «ويقولون» خبرا عنه، وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن في القرآن شيئا لا يعلم تأويله إلا الله، وقد خاطبنا به، وهذا هو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه، لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه حينئذ، فيتعين أن يكون قوله: «يقولون» جملة حالية، أي قائلين، ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه، لامتناع أن يقول الله تعالى: (آمنا به) فيكون حالا من المعطوف فقط، وهو خلاف الأصل، لأن الأصل إشتراك المعطوف

(١) الحشوية: طائفة بالغت في إجراء الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه على ظاهرها، حتى أثبت بعضهم أن الله تعالى متحيز ومختص بجهة، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

انظر: (الإرشاد ص ٣٩، المنحول للغزالي هامش ص ٤٩).

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، التابعي المشهور، كان إمام أهل البصرة وجبر الأمة في زمانه، توفي سنة ١١٠ هـ.

انظر: ميزان الاعتدال ١ / ٢٥٤، حلية الأولياء ٢ / ١٣١.

(٣) سورة آل عمران الآية ٧.



والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتفقت هذا تعين ما قلناه ، وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف ، لأنه يقتضى أن الخلاف في الخطاب بالنظر له معنى لا نفهمه ، ودعواه أولا في المهمل .

وأجاب المصنف : أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالخال إذا لم تتم قرينة تدل عليه ، أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس ، كقوله تعالى : ( ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ) (١) فإن « نافلة » حال من يعقوب خاصة ، لأن النافلة ولد الولد ، وما نحن فيه كذلك ، لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول : « آمنا به » .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ( كأنه رموس الشياطين ) (٢) فإن هذا التشبيه يفيد أن لو علمنا رموس الشياطين ، ونحن لا نعلمها .  
والجواب : أنه معلوم للعرب ، فإنه مثل في الاستعباح متداول بينهم ، لأنهم يتخيلونه قبيحا .

### المسألة الثانية

لا يجوز إرادة الظاهر من غير دليل

قال البيضاوى : ( الثانية : لا يعنى خلاف الظاهر من غير بيان ، لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المراجعة : يفيد إحجاما . قلنا : حيث أنه يرتفع اللوثوق عن قوله تعالى .

المسألة الثانية : يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره ، إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان ، كآيات التشبيه ، ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان ، لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد

---

(١) سورة الانبياء الآية ٧٢ .

(٢) سورة الصافات الآية ٦٥ .

مهمل لعدم إشعاره به ، والخلاف فيه مع المرجئة (١) فإنهم يقولون : إنه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، قالوا : وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد التخويف ، وفائدته الإحجام عن المعاصي .

وأجاب المصنف : بالمعارضة ، وهي أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى ، وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره ، وأيضا فالإحجام إنما يكون عند العقاب ، ولا عقاب ، وهذه المسألة معرقتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ، ومعرفة استدلالهم ، وقد أشار إليه المصنف إشارة بعيدة . وتفصيله ما قلناه ، وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الأصفهاني في شرح المحصول ، والمرجئة كما قال الجوهري : مشتقة من الإرجاء وهو التأخير قال الله تعالى : ( أرجه وأخاه ) (٢) أي أخره فسموا بذلك لأنهم لهم يعملوا الأعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسموطة ، بل أرجاوها أي أخروها وأدخوها .

### المسألة الثالثة

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

قال البيضاوي : ( الثالثة : الخطاب إمان يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ، ثم المجاز ، أو بمفهومه ، وهو إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا ، أو شرعا ، مثل : أرم ، واعتق عبدك عني ، ويسمى اقتضاء ، أو مركب موافق ، وهو فحوى

---

(١) فرقة ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، ولا تنفع مع الكفر طاعة وهم ثلاثة أصناف .

انظر فرقهم ومذاهبهم في : ( الفرق بين الفرق ص ٢٠٣ ، الملل والنحل

١٨٦ / ١ ) .

(٢) سورة الاعراف الآية ١١١ .

الخطاب كدلالة تحريم التأنيف ، على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف ، كزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ، ويسمى دليل الخطاب .

أقول : المسألة الثالثة : في كيفية دلالة الخطاب على الحكم ، وتقديم بعض المدلولات على البعض ، واعلم أن دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالمنطوق ، وقد تكون بالمفهوم .

### دلالة المنطوق

هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق ، وهو المسمى بالدلالة اللفظية ، فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية ، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، فإن لم يكن له حقيقة شرعية ، أو كان ولم يكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام ، لأنه المتبادر إلى الفهم ، فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية ، وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي ، فإن لم يكن فإنه يكون مشقرا لا يرجح إلا بقريضة ، ولقائل أن يقول : من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضي تأخير العرف عن اللغة ، فهل هو مخالف للكلام الأصوليين ، أو ليس متواردين على محل واحد ؟ فيه نظر يحتاج إلى تأمل ، وذكر الأمدى في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب .

أحدها : ما تقدم وهو : أنه يحمل على العرف ، وصححه ابن الحاجب .  
والثاني : يكون بجملا .

والثالث : قاله الغزالي : إن أورد في الإثبات حمل على الشرعي ، كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة وقد دخل عليها نهارا : هل عندكم من

طعام ، قالت : لا . قال : إني إذن أصوم ، (١) فإنه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار ، وإن ورد في النهى كان مجمولا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر ، (٢) فإنه لو حمل على الشرعى دل على صحته ، لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه ، بخلاف ما إذا حمل على اللغو ، قال الأمدى : والمختار أنه إن ورد في الإثبات حمل على الشرعى ، لأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وإن ورد في النهى حمل على اللغو لما قلناه من أن حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به (٣) .

## دلالة المفهوم

القسم الثانى : أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم ، وهو المسمى بالدلالة المعنوية ، والدلالة الالتزامية ،

## أقسام اللازم

اللازم الذى يدل عليه اللفظ تارة يكون مستفادا من معانى الألفاظ المفردة ، وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة .

(١) رواه مسلم : كتاب الصيام ، باب : جواز صوم النافلة بنية النهار ، من حديث عائشة - رضى الله عنها - وأبو داود : كتاب الصيام ، باب الرخصة فى ذلك ، والترمذى : أبواب الصيام ، باب : صيام المتطوع بغير تبين ، والنسائى : كتاب الصيام ، باب : النية فى الصيام ، وابن ماجه : كتاب الصيام ، باب : فرض الصوم من الليل .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة ، باب : مسجد بيت المقدس ، من حديث أبى سعيد الخدرى ، ومسلم : كتاب الصيام ، باب النهى عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى ، وأحمد فى مسنده ( ٤٦ / ٣ ) .  
(٣) انظر : الإحكام ( ١٧٦ / ٢ ، ١٧٧ ) شرح العضد ( ١٦١ / ٢ ) ، والمستصطفى ( ١٥٢ / ١ ) .

وتارة لا يكون مستفادا من التركيب ، وذلك بأن لا يكون شرطا  
للمعنى المطابق ، بل تابعا له .

فالألزام عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه ، كقوله : « ارم » فإنه  
يستلزم الأمر بتحصيل القوس والرمي ، لأن العقل يحيل الرمي بذونهما ،  
وقد يكون هو الشرع كقوله : « اعتق عبدك عني » فإنه يستلزم سؤال  
تخليصك ، حتى إذا أعتقه تبينا دخوله في ملكك ، لأن العتق شرعا لا يكون  
إلا في مملك ، وهذا القسم وهو الألزام عن المفرد يسمى الاقتضاء ، أي  
الخطاب يقتضيه .

### مفهوم الموافقة

وأما اللآزم عن المركب فهو على قسمين :

أحدها : أن يكون موافقا للمنطوق في الإيجاب والعلاب ، ويسمى  
لخوى الخطاب ، أي معناه ، ويسمى أيضا نفيه الخطاب ، ومفهوم الموافقة  
كقوله تعالى : ( فلا تقل لها أف ) (١) فإنه يدل أيضا على تحريم الضرب  
من باب أولى ، فنحريم الضرب استفدناه من التركيب ، لأن مجرد للنأيف  
لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته ، بخلاف مجرد الرمي ، فإنه  
يتوقف على القوس ، كقوله تعالى : ( أحل لكم ليلة الصيام ) (٢) إلى  
آخر الآية فإنه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ، ويلزم منه  
حمة الصوم جنبا ، وهو ما بين الفجر إلى الغسل ، إذ لو لم يكن كذلك  
لسكان مقدار الغسل معثنى من جواز المباشرة ، ومثل المصنف بمنالين  
إشارة إلى معنيين :

---

(١) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٧ .

أحدهما : أن مفهوم الموافقة ، قد يكون أولى بالحكم من المنطوق ،  
كالمثال الأول ، وقد يكون مساويا كالمثال الثاني .

الثاني : ما قاله الإمام في الحصول وهو : أن اللازم قد يكون من مكملات  
المعنى المنطوق ، كما في المثال الأول ، وقد لا يكون كالثاني ، ثم قال :  
والتمثيل بالتأليف مبني على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس (١) ،  
وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس فانهمه ،  
وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء ، وجواز المباشرة إلى الصبح من  
دلالة المنطوق . قال : ولسكنه منطوق غير صريح ، بل لازم للفظ ، وجعل  
المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الأمدى من المنطوق ولا من  
المفهوم ، بل قسما لهما (٢) .

### مفهوم المخالفة وأقسامه

القسم الثاني : أن يكون مخالفا للمنطوق ، ويسمى دليل الخطاب ، ولحن  
الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ،  
ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه  
المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص ، وأهمل التصريح هنا بأمور  
بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره إن شاء الله تعالى .

(١) انظر : الحصول ( ١ / ٨٣ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢١٠ ، ٢١١ ) .

## المسألة الرابعة

في مفهوم اللقب ومفهوم الصفة

قال البيضاوي : ( الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس .

خلاف لآبي بكر الدقاق (١) ، وإحدى صفتي الذات مثل : د في سائمة الغنم الزكاة ، يدل مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى .

خلاف لآبي حنيفة ، وابن سريج (٢) ، والقاضي ، وإمام الحرمين ، والغزالي ،

لنا : أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام : « تطل الغني ظلم » ومن نحو قولهم : الميت اليهودي لا يبصر ، وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة ، وغيرها منتف بالاصل فتعين ، وأن الترتيب يشعر بالعالية - كما ستعرفه - والاصل ينفي علة أخرى فينتفي بانتفائها ، قيل : لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما ، قلنا : دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية ، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوي قيل : ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ) ليس كذلك . قلنا : غير المدعى . أقول : شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول : تعليق الحكم طلبا كان أو خبرا بالاسم ، أي وما في معناه كالقلب ، والسكنية لا يدل على نفيه عن غيره ، كقول القائل : زيد قائم ، فإنه لا يدل

(١) هو : محمد بن محمد بن جعفر الدقاق الشافعي : الفقيه الاصولي ، له كتاب في أصول الفقه ، توفي سنة ٣٩٢ هـ .

انظر : ( الوافي بالوفيات ١ / ١١٦ ، تاريخ بغداد ٣ / ٢٢٩ ) .

(٢) هو : أحمد بن عمر بن سريج البغدادى القاضي ، أبو العباس ، الاصولي المتسكلم ، شيخ الشافعية في عصره ، توفي سنة ٣٠٦ هـ .

انظر : ( طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ٢١ ، وفیات الاعيان ١ / ٤٩ ) .

على نفي القيام عن غير زيد ، وهذا هو الصحيح عند الإمام ، والآمدى (١) وأتباعهما ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن نص الشافعى (٢) .

## الدليل

احتج المصنف بأنه : لو دل على نفيه عن غيره لما ثبت القياس ، وبيانه أن تحريم الربا مثلا في القمع يدل على هذا التقدير على إباحته في كل ماعداه ، مطعوما كان أو غيره ، فلا يقاس الحصر عليه ، لأن القياس على خلاف الدليل باطل .

وهذا الدليل ضعيف لأمرين :

أحدهما : أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة في كل ماعدا المنعبر ، والقياس إنما يدل على التحريم في الأفراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة ، وهى المعلومات دون غيرها كالنحاس ، والرصاص ، فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم ، وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز - كما سيأتى - فتخصيص عموم المفهوم به أولى ،

الثانى : ما ذكره الأمدى وهو أنه إنما يودى إلى إبطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه ، وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه ، والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم ، وغاية ذلك أنهما دليلان تعارضا ، لأن كلا منهما دل عكس ما دل عليه الآخر كالحصص فى مثالنا إباحة المفهوم ، وحرمة القياس ، وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما (٣) .

(١) الإحكام ( ٢ / ٢٣١ ) .

(٢) انظر : البرهان ( ١ / ٤٧٠ ، ٤٧١ ) .

(٣) الإحكام ( ٢ / ٢٣١ ) .



المذهب الثاني : لأبي بكر الدقاق من الشافعية ، وهو أنه حجة ، وكذلك الخنابلة .

واحتجوا : بأن التخصيص لا بد له من فائدة ، وهي نفي الحكم عما عدا الذات .

وجوابه : أن غرض الإخبار عنه دون غيره فائدة ، وممر في بعض التعاليق : أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فأحرم الكافر لمن قال : محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره .

المذهب الثالث : لابن برهان أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد .

### مفهوم الصفة

إذا عاق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة ، كقوله وَاللَّهُ : وفي سائمة الغنم الزكاة (١) ، فإن الغنم اسم ذات ، ولها صفتان : السوم ، والعلف ، وقد علق الوجوب على إحدى صفتيهما ، وهو السوم ، فبدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة ، لكن الصحيح في المحصول وغيره : أنه لا يدل على النفي في ذلك الجنس ، وهو الغنم في مثالنا ، وقيل : يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس ، نظرا إلى أن العلف مانع ، والسوم مقتض ، وقد وجد .

هذا كله إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالدكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور .

(١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الزكاة ، باب : زكاة الغنم ، وابن ماجه : كتاب الزكاة ، باب : إذا أخذ المصدق سنا دون سن - من حديث طريق محمد بن عبد الله بن المنثني عن أبيه عن تمامة بن عبد الله بن أنس عن أنس - أن أبا بكر رضي الله عنه - كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم . هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله وَاللَّهُ ، والحديث .

فإن ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي ، فمن الفائدة أن يكون جواباً لمن سأل عن سائمة الغنم ، فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون المطابقة أو يكون السوم هو الغالب ، فإن ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره ، وهذا هو رأى الجمهور .

وذهب أبو حنيفة ، والقاضي أبو بكر الباقلاني ، وابن شريح ، والغزالي إلى أنه ليس بحجة ، واختاره الأمدى (١) ، والإمام غفر الدين في المحصول ، والمنتخب ، وقال في المعالم : المختار أنه يدل عرفاً ، لا لغة ونقل الإمام غفر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة ، وتبعه المصنف عليه وهو غلط ، فقد نص في البرهان على أنه حجة ، وجعله أقوى عن مفهوم الشرط ، ومثل بالسائمة ، ومطل الغنى ، كما مثل المصنف قال : إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا : الأبيض يشبع إذا أكل ، فإنه كاللقب في عدم الدلالة ، ثم ذكر في آخر المسألة التي بعدها مثله أيضاً فقال : واعتبر الشافعي الصفة ، ولم يفصل ، واستقر ، رأيه على إلحاق ما لا يناسب منها باللقب ، مثل سائمة .

## الأدلة

استدل المؤلف على أنه حجة بثلاثة أوجه :

الأول : أن المتبادر إلى الفهم من قوله وَيَسْتَلِمْ ومطل الغنى ظلم ، (٢) أن مطل الفقير ليس بظلم ، وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة ،

(١) الإحكام (٢ / ٢٣١) .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الحوالة ، باب : هل يرجع في الحوالة ص ٢٢٨٧ ، ومسلم : كتاب المساقاة ، باب : تحريم مطل الغنى (٣٣ / ١٥٦٤) ، وأبو داود : كتاب البيوع ، باب في المطل (٢٣٤٥) ، كما رواه ابن ماجه والنسائي وأحمد في مسنده (٢ / ٢٤٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

لأن الأصل عدم النقل ، لاسيما وقد صرح به في هذا الحديث أبو عبيد (١) وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم ، وكذلك أيضا يتبادر إلى الفهم من قولهم : الميت اليهودي لا يبصر ، ألق غيره يبصر ، ولهذا يستخرون من هذا الكلام ويضحكون منه .

الدليل الثاني : أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة ، لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعي ذلك بالشارع أولى ، وتخصيص الحكم به فائدة محقة ، والأصل عدم غيرها من القوائد ، فإن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم ، فتعين ما قلناه ، وهو تخصيص الحكم .

فإن قيل : لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه .

فالجواب : أن اللقب له فائدة أخرى ، وهي تصحيح الكلام ، لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة .

الدليل الثالث : أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ، أي يكون الوصف علة لذلك الحكم كما يستعرفه في القياس ، فيكون السوم مثلا علة للوجوب ، والأصل عدم علة أخرى ، وحينئذ فينتفي الحكم بانتفاء تلك الصفة ، لأن المعلول يزول بزوال علته .

---

(١) هو : القاسم بن سلام البغدادي ، إمام اللغة والنحو والتفسير والقراءات والحديث والفقه ، من مؤلفاته : الأموال ، و غريب القرآن ، و غريب الحديث ، توفي سنة ٥٢٤ هـ .

انظر : ( تهذيب الاسماء واللفاظ ٢ / ٢٥٧ ، بغية الوعاة ٢ / ٢٥٣ ) .

## أدلة المخالفين

استدل القائلون بأنه ليس حجة بوجهين :

أحدهما : أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة ، أو تضمننا ، أو التزاما ، لأن الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل .

أما المطابقة والتضمن فواضح ، لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم في المذكور ، حتى يكون مطابقة ، ولا جزاء حتى يكون تضمننا . وأما الالتزام : فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه ، وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها ، وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال : إنها مطابقة أو التزاما ، ولغائل أن يجيب : بأن الالتزام صادق عليه ، لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه ، كما أنه مستلزم لتصور لازمه .

وأجاب المصنف عن هذا الدليل : بأنه يدل بالالتزام ، لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية . أي بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوي ، والمراد بالمساوي أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة ، واحتراز بذلك عما يكون له علة أخرى ، كالحرارة المعلولة للنار تارة ، وللشمس أخرى ، إذ لو كان علة لكان يثبت بالعلة الأولى ، ويثبت بدونها ، فيكون أعم منها ، والعلة أخص ، والأعم لا ينتفى بانتفاء الأخص ، وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الأخرى .

الدليل الثاني قوله تعالى : ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ) (١)

(١) سورة الإسراء الآية ٣١ .

فإنه لو كان كما قلتم في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق، وهو الفقر، وليس كذلك، بل هو حرام .  
 وجوابه : أن هذا غير المدعى ، لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم ، وهنالك فائدتان :

إحداهما : أنه الغالب من أحوالهم ، أو الدائم .  
 والثاني : أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى .

#### المسألة الخامسة

في مفهوم الشرط

قال البيضاوي : ( الخامسة : التخصيص بالشرط مثل : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » ، فينتفي المشروط بانتفائه . قيل : تسمية « إن » حرف اصطلاح ، قلناه : الأصل عدم النقل ، قيل : يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل . قلنا : حينئذ يكون الشرط أحدهما ، وهو غير المدعى . قيل : « ولا تكرهوا فتيا تكلم على البغاء إن أردن تحصينا » ليس كذلك . قلنا : لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه .

السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص ) .

أقول : تعليق الحكم على الشيء بكلمة « إن » ، أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى : ( وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ) (١) فيه أمور أربعة :

- ١ - ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط .
- ٢ - دلالة أداة الشرط على ثبوت المشروط ،
- ٣ - عدم المشروط عند عدم الشرط .
- ٤ - دلالة أداة الشرط وهي إن على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

(١) سورة الطلاق الآية ٦ .

( ٢٢ - الأسنوى - ١٣ )

## تحرير محل النزاع

إذا علم ذلك ، فالثلاثة الأول لا خلاف فيها بين العلماء ، وأما الرابع وهو دلالة «إن» على العدم فهو محل الخلاف .

والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه ، وهو الصحيح عند الإمام ، وأتباعه ، وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب (١) ، ونقله ابن التلمساني عن الشافعي .

وذهب القاضي أبو بكر ، وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو منفي بالأصل ، واختاره الأعمى (٢) ، ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة .

## الأدلة

استدل البيضاوي لمذهب الجمهور بأن النحاة قد نصوا على أن هذه الأدوات «كان» ، وإذا ، ولو ، أدوات شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط . نوقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه :

أحدها : أن لسمية «إن» حرف شرط إنما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب ، والرفع ، وغيرهما ، وليس ذلك مدلولاً لغوياً ، فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم .

وجوابه : أنا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك ، إذ لو لم تكن لمكانت منقولة عن مدلولها ، والأصل عدم النقل .

الثاني : سلمنا أنه شرط لغة ، لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، فإنه قد يكون له بدل يقوم مقامه ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن له بدل .

---

(١) انظر : شرح العضد ٢ / ١٧٣ .

(٢) الإحكام ( ٢ / ٢٢٦ - ٢٢٨ ) .

والجواب : أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما ، وحيث أنه فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً ، لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك ، فلا يزول بزوال واحد منهما ، وهذا ليس هو مدعانا ، بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه .

الثالث : لو كان المعلق « إن » ، يفتى عند انتفاء مادخلت عليه « إن » ، لكان قوله تعالى : ( ولا تسكروا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصن ) (١) دليلاً على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك ، بل هو حرام مطلقاً .

والجواب : أنا لا نسلم أنه ليس كذلك ، أي لا نسلم أن الحرمة غير متتفية عنه ، بل هو غير حرام ، ولكنه غير جائز ، فإن عدم حرمة لا يستلزم جوازه ، لأن زوالها قد يكون لطريقتين الأولى ، وقد يكون لا متناع وجودة عقلاً ، لأن المالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة ، والموضوع أخرى ، وههنا قد انتفى الموضوع ، لأنهم إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء . وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه ، لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده ، وإذا كان ممتنعاً فلا تتعلق به الحرمة ، لأن المستحيل لا يجوز التكليف به ،

#### المسألة السادسة

قال البيضاوي :

( السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص ) ،

أقول : إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى :

(١) سورة النور الآية ٣٣ .

(فاجلدوهم ثمانين جلدة) (١) هل يدل على نفى الحكم عن غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائدا عن هذا العدد، أو ناقصا عنه ؟ فيه مذهبان : المذهب الاول : أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد ، واختاره إمام الحرمين ، وأبو بكر الباقلاني ، والبيضاوي . المذهب الثاني : أنه يدل على نفيه عن غير هذا العدد ، وهو مروي عن الإمام الشافعي رحمه الله .

## الأدلة

استدل أصحاب المذهب الاول : بأن الأعداد وإن كانت مختلفة باعتبار حقيقتها ، إلا أن ذلك لا يوجب اختلافها في الأحكام ، لأن اشتراك المختلفات في حكم واحد غير ممتنع ، وإذا ثبت ذلك فلا يكون تخصيص الحكم بعدد معين موجبا لنفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد . واستدل أصحاب المذهب الثاني : بأنه حينما نزل قوله تعالى : ( استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ) (٢) قال ﷺ : « وافقه لأزيدن على السبعين » (٣) ففهم ﷺ أن نفى المغفرة مفيد بالسبعين ، وأنها تحصل بالزيادة على السبعين ، فدل ذلك على نفى الحكم عن هذا العدد وهو المطلوب . وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين :

(١) سورة النور الآية ٤ .

(٢) سورة التوبة الآية ٨٠ .

(٣) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الجنائز ، باب : ما يكره من الصلاة على المنافقين والاستغفار للشركين ، والترمذي كتاب تفسير القرآن ، باب : ومن سورة التوبة ، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما . كما رواه النسائي : كتاب الجنائز ، باب : الصلاة على المنافقين من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .



الوجه الأول : أن هذا الحديث غير ثابت .

والجواب : أنه وارد في البخارى ومسلم ، وهما من أصح الأسانيد .

الوجه الثانى : أن الرسول ﷺ لم يقل ذلك بناء على ما فهمه من الآية ، بل قاله بناء على أن رحمة الله تعالى وسعت كل شيء ، فلما قيدت عدم المغفرة على المسيئين ، كانت الزيادة موجبة للغفران باعتبار الأصل .

## اختيار الإمام الرازى

لقد اختار الإمام الرازى مذهبا وسطا بين المذهبين المتقدمين خلاصته : أن تخصيص الحكم بعدد معين لا يدل على نفى الحكم باعتبار ذاته ، ولكنه قد يدل بواسطة القرائن الخارجة على حكم الزائد أو الناقص ، ويتبين ذلك مما يأتى :

١ - إذا كان العدد الذى قيد به الحكم علة لذلك الحكم اقتضى ذلك ثبوت الحكم فى العدد الزائد ، ونفيه عن العدد الناقص .

مثال ذلك : قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » (١) قيد الحكم وهو نفى الخبث والنجاسة عن الماء بعدد معين ، وهذا العدد علة للحكم ، فاقضى ذلك ثبوت الحكم وهو نفى الخبث عن الماء فى العدد الزائد كبلوغ الماء ثلاث قلال أو أربعا ، لتحقيق العلة ، وهى القلتان فى ضمن الثلاثة ، وثبوت العلة يقتضى ثبوت المعلول ، كما يقتضى الحديث

---

(١) رواه أبو داود : كتاب الطهارة ، باب : ما ينجس من الماء ص ٦٣ من حديث عمر بن الخطاب ، والترمذى : كتاب أبواب الطهارة ص ٦٧ من حديث ابن عمر ، والنسائى : كتاب الطهارة ، باب التوقيت فى الماء ( ١ / ٤٢ ) ، وابن ماجه : كتاب الطهارة ، باب : مقدار الماء الذى لا ينجس ص ٥١٨ ، واحمد فى مسنده ( ٢ / ٢٧ ) من حديث عمر ، والحاكم فى مستدركه ، كتاب الطهارة ٤٥٩ / ١٤ ، من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

بنجاسة الماء إذا كان أقل من الفلتين ، لذهاب علة النجاسة ، فنفى العلة  
يستلزم نفى المعلول .

٢ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد تحريما ، أو كراهة ، وفى هذه  
الحالة يثبت الحكم الذى قيد بالعدد الزائد . وأما العدد الناقص فيكون  
حكمه مسكوتا عنه .

فتحريم جلد القاذف مائة جلدة يقضى بتحريم جلده مائتين ، أو أكثر ،  
وأما جلده أقل من مائة جلدة فلا يدرى حكمه من اللفظ ، بل حكمه  
مسكوت عنه .

وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يدل على ثبوت الكراهة  
فى الخمس مرات ، وفى الست بطريق الأولى ، وأما ما نقص عن الأربع  
فمسكوت عنه .

٣ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد إيجابا أو ندبا ، أو إباحة ، وفى  
هذه الحالة يثبت الحكم فى العدد الناقص ، وأما العدد الزائد فيكون حكمه  
مسكوتا عنه ، فإيجاب خمس صلوات يدل على إيجاب الأربعة والثلاثة ،  
ولا يدل على إيجاب ما زاد على الخمسة ، بل حكمه مسكوت عنه .

ونذب التصديق بعشرة دراهم ، يدل على نذب التصديق بتسعة وثمانية ،  
أما التصديق بأكثر من عشرة فمسكوت عنه . وإباحة الزوج من أربع  
نسوة يدل على إباحة الزوج من اثنتين ، وثلاثة ، وأما ما زاد على الأربع  
فمسكوت عنه . ويتبين مما قاله الإمام الرازى .

أن العدد باعتبار ذاته لا يدل على حكم فى الزائد ولا فى الناقص ، وإنما  
الدلالة جاءت من القرأتين الخارجية ، فينبغى حمل قول العلماء : والعدد  
لا مفهوم له ، على هذا المعنى ، فيكون لا مفهوم له باعتبار ذاته . فلا ينافى  
أن يكون له مفهوم باعتبار غيره ، كالقرأتين الخارجية التى سبق بيانها .

فما يحتاج إليه اللفظ عند عدم استقلاله بإفادة المعنى

قال البيضاوي : (السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا ، والمقارن له وإما نص آخر مثل دلالة قوله تعالى : ( أفحصيت أمري ) مع قوله تعالى : ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ، ودلالة قوله تعالى : ( وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ) مع قوله تعالى : ( والوالدات برضعن أولادهن حواين كاملين ) على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كالدال على أن الحالة بمثابة الحال في إرثها إذا دل نص عليه ) ،

أقول : قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، قال الإمام : والكلام في هذه المسألة فيما إذا لم يدل بمنطوقه (١) ، ولا مفهومه ، وحاصله : أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بإفادة ذلك الحكم ، أى لا يحتاج إلى أن يقارنه غيره ، كما قوله تعالى : ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) (٢) ونحوه وقد يحتاج إليه ، والمقارن له أربعة أنواع :

١ - نص .

٢ - إجماع ،

٣ - قياس ،

٤ - قرينة حال المتكلم .

فإن كان نصا فله صورتان :

أحدهما : أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين ، والنص الآخر

(١) سورة البقرة الآية ١١٠ .

(٢) سورة طه الآية ٩٣ .

على المقدسة الأخرى ، فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى :  
 ( أنعميت أمرى ) (١) مع قوله تعالى : ( ومن يعص الله ورسوله ) (٢)  
 على أن تارك الأمر يستحق العقاب ، فإن الآية الأولى دالة على أنه يسمى  
 عاصيا ، والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب ، فينتج تارك الأمر  
 يستحق العقاب .

الصورة الثانية : أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشئيين ، ويدل  
 النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما ، فوجب القطع بأن باقى الحكم  
 ثابت للثانى ، كقوله تعالى : ( وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ) فهذا يدل على  
 أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ، وقوله تعالى : ( والوالدات يرضعن  
 أولادهن حولين ) (٣) تدل على أن أكل مدة الرضاع سنتان ، فيلزم أن  
 يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر (٤) .

وأما الإجماع فكما إذا دل نص على أن الخال يرث مثل قوله ﷺ :  
 « الخال وارث من لا وارث له » (٥) وأجمعوا على أن الحالة بمثابته فنستفيد

(١) سورة النساء الآية ١٤ .

(٢) سورة الاحقاف الآية ١٥ .

(٣) سورة البقرة الآية ٢٣٣ .

(٤) المحصول ( ١ / ١٧٩ ، ١٨٠ ) .

(٥) رواه أبو داود : كتاب الفرائض ، باب فى ميراث ذوى الارحام  
 ص ٢٨٩٩ من حديث المقدم ، والترمذى : كتاب الفرائض ، باب ما جاء فى  
 ميراث الخال ص ٢١٠٣ من حديث عمر - رضى الله عنه - ص ٢١٠٤ من حديث  
 عائشة رضى الله عنها ، وابن ماجه : كتاب الديات ، باب الدية على العاقلة ص ٢٦٣٤  
 من حديث المقدم ، وكتاب الفرائض ، باب ذوى الارحام من حديث عمر بن  
 الخطاب - رضى الله عنه - .

إدراكها من ذلك النص بواسطة الإجماع ، وأما القياس فقال الإمام كإثبات  
الربا في النفاق .

وأما تربية المتمكّم فبما إذا نطق الشارع بلفظ يتعدد بين حكم شرعي ،  
وعقلي ، فإننا نحمله على الشرعي ، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات  
مثاله قوله ﷺ : « الإثنان فما فوقهما جماعة » (١) فنحمله على جماعة الصلاة ،  
لا على أقل الجمع ، والدليل على ذلك هو قربنة حال المتمكّم وهو  
الرسول ﷺ ، وهو إنما بعث لبيان الأحكام الشرعية والله اعلم ؟

(تم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثاني)

وأوله : الباب الثاني في الأراسر والنواهي )

---

(١) هذا الحديث ورد من حديث أبي موسى الأشعري ، وأنس ، وعبد الله  
ابن عمرو ، والحكم بن عمير ، وأبي هريرة ، وأبي أمامة .  
أما حديث أبي موسى : فرواه ابن ماجه : كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها .  
باب : الإثنان جماعة ، والدارقطني ، باب : الإثنان فما فوقهما جماعة ، من  
طريق الربيع بن بدر بن عمرو بن جراد عن أبيه عن جده .  
قال الحفاظان : البوصير وابن حجر : ضعيف ، وأبوه ، قال الحفاظ : مجهول .  
وحديث أنس أضعف من حديث أبي موسى . وفي بقية الطرق مقال .  
انظر : ( الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٨٩ وما بعدها ) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي

أستاذ البنية الفوقية

فهرس

الجزء الأول من كتاب «تهذيب الإسوي»

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| أجدي   | المقدمة   |
| ٢١     | مقدمة الإسوي                                    |
| ٢٥     | تعريف أصول الفقه                                |
| ٣٠     | الاعتراضات الواردة على التعريف                  |
| ٣٢     | تعريف الفقه                                     |
| ٤٠     | وجه ترتيب البيضاوي لكتابة «المنهاج»             |
| ٤٠     | المقدمة : وفيها بابان                           |
| ٤٣     | الباب الأول : في الحكم - وفيه فصول              |
| ٤٣     | الفصل الأول : في تعريف                          |
| ٤٦     | ماورد على تعريف الحكم من اعتراضات               |
| ٥٠     | الإجابة عن الاعتراضات المتقدمة                  |
| ٥٤     | الفصل الثاني : في تقسيمات الحكم                 |
| ٥٦     | الواجب والفرض                                   |
| ٦٠     | هل الواجب والفرض مترادفان                       |
| ٦٣     | المحرم والمكروه والمباح                         |
| ٦٥     | التقسيم الثاني للحكم باعتبار متعلقه             |
| ٦٧     | التقسيم الثالث للحكم الوضعي                     |
| ٧٠     | التقسيم الرابع للحكم باعتبار متعلق الحكم الوضعي |

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ٧١     | ثمرة الخلاف  |
| ٧٣     | الاجزاء  |
| ٧٣     | الفرق بين الاجزاء والصحة                                 |
| ٧٧     | التقسيم الخامس للحكم باعتبار الوقت إلى أداء وإعادة وقضاء |
| ٨٠     | أقسام القضاء   |
| ٨١     | التقسيم السادس للحكم - الرخصة والعزيمة                   |
| ٨٢     | أقسام الرخصة   |
| ٨٤     | العزيمة  |
| ٨٦     | الفصل الثالث : في أحكام الحكم                            |
| ٨٧     | المسألة الأولى : الواجب المعين والمخير                   |
| ٩٠     | دليل القائل بأن الواجب واحد معين                         |
| ٩٢     | الرد على المذهب المتقدم                                  |
| ٩٥     | المسألة الثانية : في الواجب الموسع والمضيق               |
| ٩٩     | المنكر للواجب الموسع                                     |
| ١٠١    | أدلة الخفية  |
| ١٠٢    | المسألة الثالثة : في الوجوب المعين والكفائي              |
| ١٠٤    | د الرابعة : إيجاب الشيء يقتضي إيجاب ما يتوقف عليه        |
| ١١٠    | فروع فقهية   |
| ١١٢    | المسألة الخامسة : إيجاب الشيء يستلزم حرمة نقيضه          |
| ١١٥    | دليل المعتزلة  |
| ١١٦    | المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقي الجواز              |
| ١١٧    | الأدلة   |
| ١١٩    | ثمرة الخلاف من الفروع الفقهية                            |
| ١٢٠    | المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه                    |

|     |   |
|-----|---|
| ١٢٣ | الباب الثاني : فيما لا بد للحكم منه             |
| ١٢٣ | الفصل الأول : في الحاكم                         |
| ١٢٥ | فرعان على القبح والحسن العقليين                 |
| ١٢٣ | أدلة القائلين بالإباحة                          |
| ١٤٠ | الفصل الثاني : في المحكوم عليه وفيه مسائل       |
| ١٤٠ | المسألة الأولى : في تعلق الحكم بالمعدوم         |
| ١٤٤ | • الثانية : في تسكيف الغافل                     |
| ١٤٧ | • الثالثة : الإكراه الملبس . يمنع التسكيف       |
| ١٤٩ | • الرابعة : التسكيف يتوجه عند المباشرة          |
| ١٥٣ | أدلة المعتزلة                                   |
| ١٥٥ | الفصل الثالث : في المحكوم به - وفيه مسائل       |
| ١٥٥ | المسألة الأولى : التسكيف بالمحال                |
| ١٥٦ | تحرير محل النزاع                                |
| ١٥٩ | المذهب المختار                                  |
| ١٦٣ | المسألة الثانية : في تسكيف الكفار بفروع الشريعة |
| ١٦٨ | • الثالثة : الامتناع بوجوب الاجزاء              |
| ١٧٢ | الكتاب الأول في الكتاب - وهو القرآن الكريم      |
| ١٧٤ | الباب الأول : في اللغات - وفيه فصول             |
| ١٧٤ | الفصل الأول : في الوضع                          |
| ١٧٥ | الموضوع   |
| ١٧٧ | فائدة الوضع                                     |
| ١٨٣ | رأى أبى هاشم وأبى إسحاق في الواضع               |
| ١٨٧ | الفصل الثاني : في تقسيم الالفاظ                 |
| ١٨٨ | التقسيم الأول : باعتبار الدلالة                 |



| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ١٩١    | التقسيم الثاني : من حيث الإفراد والتركيب                         |
| ١٩٢    | تقسيم المفرد إلى اسم وفعل وحرف                                   |
| ١٩٣    | تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي  |
| ١٩٤    | تقسيم الكلي إلى جامد ومشتق                                       |
| ١٩٦    | قائمة في تقسيم الكلي إلى طبيعي ومنطقي وعقلي                      |
| ١٩٧    | قائمة هل الضمائر من قبيل الجزئي                                  |
| ١٩٨    | التقسيم الثالث : باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده |
| ٢٠١    | تعريف النص - الجمل والمقول والظاهر                               |
| ٢٠٢    | المحكم والمنشابه   |
| ٢٠٢    | التقسيم الرابع : باعتبار مدلول اللفظ                             |
| ٢٠٤    | أقسام المركب   |
| ٢٠٧    | الفصل الثالث : في الاشتقاق                                       |
| ٢١٠    | أنواع التغير   |
| ٢١٥    | أحكام الاشتقاق - وفيه ثلاث مسائل                                 |
| ٢١٥    | المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله                             |
| ٢١٦    | أدلة أصحاب المذاهب   |
| ٢١٧    | المسألة الثانية : متى يكون المشتق حقيقة                          |
| ٢٢٥    | د الثالثة : لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها                 |
| ٢٢٦    | أدلة المعتزلة  |
| ٢٢٨    | الفصل الرابع : في الترادف  |
| ٢٣١    | المسألة الأولى : في سبب الترادف                                  |
| ٢٣٢    | د الثانية : الترادف على خلاف الأصل                               |
| ٢٣٢    | د الثالثة : هل يصح وضع أحد المترادفين مكان الآخر                 |
| ٢٢٣    | د الرابعة : في التأكيد   |

|     |  |
|-----|--|
| ٢٣٦ | الفصل الخامس : في الاشتراك اللفظي                                |
| ٢٣٩ | دليل المذهب الثالث   |
| ٤٢٠ | دليل المذهب الرابع   |
| ٢٤١ | المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل                            |
| ٢٤٤ | • الثالثة : مفاهيم المشترك                                       |
| ٢٤٥ | • الرابعة : في استعمال المشترك في جميع معانيه                    |
| ٢٥٧ | • الخامسة : المشترك أن تجرد عن القرينة فبجمل                     |
| ٢٥٩ | الفصل السادس : في الحقيقة والمجاز                                |
| ٢٦٧ | دليل المذهب الثالث   |
| ٢٧٤ | الفرع الأول : النقل خلاف الأصل                                   |
| ٢٧٥ | الفرع الثاني : هل الحقيقة الشرعية موجودة في أنواع الكلمة الثلاثة |
| ٢٧٧ | الفرع الثالث : هل صيغ العقود والفسوخ أخبار أو إنشاء              |
| ٢٧٨ | المسألة الثانية : في أقسام المجاز                                |
| ٢٨١ | هل المجاز واقع في اللغة  |
| ٢٨٢ | المسألة الثالثة : في علاقات المجاز                               |
| ٢٩٠ | • الرابعة : ما يدخله المجاز وما لا يدخله                         |
| ٢٩١ | • الخامسة : المجاز خلاف الأصل                                    |
| ٢٩٤ | • السادسة : في أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز                |
| ٢٩٦ | • السابعة : في بيان ما لا يكون حقيقة ولا مجازا                   |
| ٢٩٨ | • الثامنة : في علامة الحقيقة والمجاز                             |
| ٣٠٠ | الفصل السابع : في تعارض ما يخل بالفهم                            |
| ٣٠٨ | الفصل الثامن : في تفسير حروف يحتاج إليها                         |
| ٣٠٨ | المسألة الأولى : في معنى الواو العاطفة                           |
| ٣١٢ | • الثانية : في معنى الفاء  |

|     |  |
|-----|--|
| ٣١٤ | المسألة الثالثة : في معنى « في »                             |
| ٣١٦ | « الرابعة : في معنى « من »                                   |
| ٣١٧ | « الخامسة : في معنى « الباء »                                |
| ٣١٩ | « السادسة : في معنى « إنما »                                 |
| ٣٢٣ | الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ                   |
| ٣٢٣ | المسألة الأولى : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل       |
| ٣٢٥ | « الثانية : لا يجوز إرادة الظاهر من غير دليل                 |
| ٣٢٦ | « الثالثة : في كيفية دلالة اللفظ على المعنى                  |
| ٣٢٧ | دلالة المنطوق  |
| ٣٢٨ | دلالة المفهوم  |
| ٣٣١ | المسألة الرابعة : في مفهوم القلب ومفهوم الصفة                |
| ٣٣٣ | مفهوم الصفة  |
| ٣٣٧ | المسألة الخامسة : في مفهوم الشرط                             |
| ٣٣٩ | « السادسة : في مفهوم العدد                                   |
| ٣٤٣ | « السابعة : فيما يحتاجه اللفظ عند عدم استقلاله بإفادة المعنى |

( تم بحمد الله تعالى )

رقم الابداع ١٦٥٩ / ١٩٩٠

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

رَفَعَ  
عبد الرحمن (الغدي) تَهْذِيبُ  
(سليم) (الغدي) (الغدي)

# شرح السنوي

عَلَّمَ  
مِنْهَاجِ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِي  
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ  
الدكتور شعبان محمد أحميد  
جامعة الأزهر

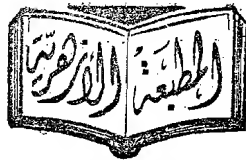
الجزء الثاني

الناشر  
المكتبة الأزهرية للتراث

٩٠١ - القاهرة - خلف الجامع الأزهر الشريف - ت : ٥١٢٠٨٤٧

رَفْعُ

عبد الرحمن النخدي  
أسكنه الله الفردوس



١٥ مدينة أبو بكر الصديق

مسطرد - ت : ٢٢١١٢٤٤

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَفْعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

الجزء الثاني

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

(سنة النبوة الفروسي)

# الباب الثاني

## في الأوامر والنواهي

وفيه فصول

## الفصل الأول

في لفظ الأمر - وفيه مسالتان

المسألة الأولى - فيما وضع له لفظ (أمر)

قال البيضاوي: (الأول في لفظ الأمر وفيه مسالتين الأولى: إنه حقيقة في القول الطالب للفعل، واعتبرت المعنوية العلوية، وأبو الحسين الاستعلاء، ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون «ماذا تأمرون»، وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك.

وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل، لأنه يطلق عليه مثل: «وما أمرنا إلا واحدة»، وما أمر فرعون برشيد، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: المراد الشأن مجازا.

قال البصري إذا قيل: أمر فلان ترددنا بين القول، والفعل، والشئ، والصفة، والشأن، وهو آية الاشتراك، قلنا: لا بل يتبادر القول.

اعلم أن الأمر والنهي يطلقان عند الأشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضاً، وهو الطالب. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا؟ فنقل الإمام الرازي في المحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام

بأنواعه مشترك بينهما ، واقتصر عليه ، وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط (١). ورأى الأشعري الظاهر كما قال في البرهان : إنه حقيقة في النفساني فقط (٢) وقال في جواب المسائل البصرية ، إنه حقيقة في اللساني أيضاً ، وكلام المصنف إنما هو تعريف للساني ، فإن النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعلوم ، ولأن أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس ، وهذان الأمران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط .

( وقوله : في لفظ الأمر ) أى في لفظ : ميم راء ، لا في مدلولها ، وهو الفعل ، ولا في نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتي ، وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه ، فعلى هذا يسمى الأمر لفظ وهو صيغة أفعال ، وتسمى صيغة أفعال هو الوجوب أو النذب أو غيرهما مما سيأتي ( فقوله : القول ) يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهاني شارح المحصول .

( وقوله : الطالب ) احتراز به عن الخبر وشبهه ، وعن الأمر النفساني ، فإنه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده ، لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم ، وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعل ،

( وقوله : للفعل ) احتراز به عن النهي ، فإنه قول طالب للترك ، ولقائل أن يقول : النهي قول طالب للفعل أيضاً ، ولكن فعل الضد وسيأتي في

(١) انظر : المحصول (٥٠ / ١) .

(٢) انظر : البرهان (٢١١ / ١) .

كلامه حيث قال : مقتضى النهى فعل المضد ، ولذا قيده ابن الحاجب بقوله : طلب فعل غير كف (١) ، لأن الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه ، والكف فعل على الصحيح ، وأيضاً فيرد على الحد قول القائل : أنا طالب منك كذا ، أو أوجبه عليك ، وإن تركته هاقبتك . فإن الحد صادق عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول : بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الألفاظ ، وقد زاد في المحصول قيداً آخر فقال قبل المسألة الثالثة : إن الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتى أن الأمر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره (٢) .

والصواب ما قاله المصنف ، فإن الذى سيأتى حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة أفعل ، وكلامنا الآن في لفظ الأمر فهما مسألان ، وقد صرح بالفرق بينهما الأمدى وابن الحاجب ، فأما ابن الحاجب ، فإنه صح في أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به ولم يحسب الخلاف إلا عن الكرخي والرازي ، ثم ذكر بعد ذلك في الأوامر أن الظهور على أن صيغة أفعل حقيقة في الوجوب (٣) . وهذا هو عين كلام المصنف ، ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الإطلاق المجازي ، فإنه لما لا خلاف فيه كما نقله الأمدى هنا .

وأما الأمدى فإنه نقل في أوائل الكتاب عن القاضى أنه مأمور به ، واقتضى كلامه ترجيحه ، ونقل هنا عنه التوقف في صيغة أفعل وصححه ، فدل على المغايرة قطعاً (٤) .

(١) انظر : شرح المضد ( ٧٧ / ٢ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١٩٠ / ١ ) .

(٣) انظر : شرح المضد ( ٧٩ / ٢ ) .

(٤) انظر : الإحكام ( ١١ / ٢ ، ٧٥ / ١ ) .

(قوله : واعتبر المعزلة) أى شرطوا فى حد الأمر العلودون الاستعلاء،  
وتابعهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى (١) ، ونقله القاضى عبد الوهاب فى  
الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره .

والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة ، فإن كان مساوياً فهو التماس ،  
فإن كان دونه فهو سؤال ، وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو ،  
والاستعلاء هو الطلب لا على وجه النذل بل بغلظة ورفع صوت : وقد  
تقدم إيضاح هذا فى تقسيم الألفاظ وحاصله : أن العلو هيئة فى المتكلم ،  
والاستعلاء هيئة فى الكلام ، واشتراط الاستعلاء صححه الأمدى فى  
الإحكام (٢) ، ومنتهى السؤل ، وكذلك ابن الحاجب (٣) ، واحتج أبو الحسين  
ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه أنه آمر بخلاف المستعلى ، ولهذا  
يذمونه لسكونه يأمر من هو أعلى منه ، ولقائل أن يقول : الذم لمجرد  
الاستعلاء ، ثم إن الاستعلاء غير متحقق فى أمر الله تعالى فاذا يقولون فيه ،  
وشرط القاضى عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص فى المعتمد على أن الشرط هو انتفاء  
التذلل (٤) وهو غير مافى هذا الكتاب .

(قوله : ويفسدهما) أى يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله  
تعالى حكاية عن فرعون لقومه : ( فاذا تأمرون ) (٥) ، فأطلق الأمر  
على ما يقولونه عند المشاورة ، ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو

(١) انظر: شرح اللمع (١ / ١٩١) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ١١) .

(٣) شرح العضد (٢ / ٧٧) .

(٤) انظر المعتمد (١ / ٤٩) .

(٥) سورة الشعراء الآية ٣٥ .

فواضح ، وأما الاستعلاء فلو قوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون .

( قوله : فليس حقيقة في غيره ) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة في غيره أيضاً ، إذ لو كان لسان مشتركاً ، والأصل عدمه ، وقال بعض الفقهاء : إنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان : أنه قول كافة العلماء ، ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى : ( وما أمرنا إلا واحدة ) (١) أى فعلنا ، لأن الأمر مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى : ( وما أمر فرعون برشيد ) (٢) أى فعله والأصل في الإطلاق الحقيقية . وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً ، وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام .

وقال أبو الحسين البصري . إنه مشترك بين خمسة أشياء :

أحدها : القول المخصوص لما قلناه .

والثاني : الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لأمر أى لشيء .

والثالث : الصفة وقد أبدله الإمام في بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح      لأمر ما يسود من يسود (٣)

---

(١) سورة القمر الآية ٥ .

(٢) سورة هود الآية ٩٧ .

(٣) البيت لأنس بن مدركة الحنفي ، وقد استشهد به سيبويه في « الكتاب » والمبرد في « المقتضب » ، وابن جني في « الخصائص » ، وغيرهم انظر : ( معجم شواهد العربية ١ / ١٠٦ ، شرح أبيات سيبويه للسبكي ١ / ٢٨٨ ) .

أى لصفة عظيمة من الصفات .

الرابع : الشأن كقولنا : أمر فلان مستقيم أى شأنه .  
الخامس : الفعل وقد قدم تمثيله ، فإذا تجرد عن القرائن كقول  
القائل : أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة ، والتردد آية الاشتراك  
أى علامته ، وجوابه أنا لانسلم حصول التردد بل يتبادر القول (١) .

### الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة

قال المصنف : ( الثانية : الطلب بديهي للتصور ، وهو غير العبارات  
المختلفة ، والإرادة خلافا للمعتزلة . لنا أن الإيمان من الكافر مطلوب  
وليس بمراد لما عرفت ، وأن الممهد لمذره في ضرب عبده بأمره ولا يريد ،  
واعترف أبو على وابنه بالتغاير وشرط الإرادة في الدلالة ليمتيز عن  
التهديد قلنا : كونه مجازا كاف ) .

أقول : شرع في الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة لتعلق الأمر  
بها ، ولأن الطلب مشتبه بالباقيين ، وقد وقع في حد الأمر حيث قال :  
هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث ، فأما الطلب فإن تصوره  
بديهي أى لا يحتاج في معرفته إلى تعريف بمجد أو رسم كالجوع ، والعطش ،  
وسائر الوجدانيات ، فإن من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم بأمر  
وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما . ولك أن تقول التفرقة البديهية  
لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهي بهما  
من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الإنسان والملائكة .

( قوله : وهو ) أى الطلب غير العبارات وغير الإرادة . أما مغايرته  
للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الأسم . والعبارات  
مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف ( بقوله : المختلفة ) إلى هذا

(١) انظر : المعتمد (١/٤٥ ، ٤٦) .

وليس لإخراج شيء ، ولو قال : لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته الإرادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا : إنه هو ، والحاصل : أن الأمر اللساني دال على الطلب بالاتفاق ، لكن الطلب عندنا غير الإرادة ، وعندهم عينها أي لا معنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً .

(قوله : لنا) أي الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي طه مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد لله تعالى ، لأن الإيمان والحالة هذه ممتنع ، إذ لو آتاه لا قلب علم الله تعالى جهلاً ، إذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا كما قال في المحصول قال : لأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر (١) ، وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل (بقوله : لما عرفت) ، أي في جواز التكليف بما لا يطاق ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه ، فإنهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم .

الدليل الثاني : أن السلطان إذا أنكر على السيد ضرباً عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمتثل ، ثم يأمره بين يديه إظهاراً لقرده فإن هذا الأمر لا إرادة معه ، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه ، واستدل الشيخ أبو إسحاق في شرح البيع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ، ولو حلف ليقضيه غداً إن شاء الله تعالى فإنه لا يحنث . فدل على أن الله تعالى ما شاء . فثبت الأمر بدون المشيئة (٢) .

(قوله : واعترف أبو علي وابنه) أي أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ، ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور فلا يوجد الأمر الذي هو الطلب إلا ومعه الإرادة حتى تكون قرينة على إرادة الأمر الحقيقي ، وتابعهما على ذلك أبو الحسين والقاضي عبد الجبار .

(١) انظر : المحصول (١ / ١٩٣) . (٢) شرح البيع (١ / ١٩٥) .

قال ابن برهان : لنا ثلاث إرادات : إرادة إيجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا ، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطها المتكلمون دون النقصاء . وإرادة الامتناع . وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه ، وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام الرازي (١) ، والغزالي (٢) ، وغيرهما ، واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد ، كقوله تعالى : ( اعملوا ما شئتم ) (٣) مع أن التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ، ولا يميز سوى الإرادة ، والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج إلى مميز ، ولكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد ، فإذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره ، لأن دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ ، فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجازاً في التهديد كاف في التمييز .

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ١٩١ وما بعدها ) .

(٢) انظر : المستقصى ( ١ / ١٦٣ ) .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥١ .



عبد الرحمن النجدي

في صيغة الأمر وفيه مسائل

قال المصنف :

أقول : لما تقدم أن الأمر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهي أفعال ،

ويقوم مقامها اسم الفعل كصه ونزال ، والمضارع المقرون باللام مثل لتفعل كذا ، والضمير في صيغته إما عائد إلى الأمر وإما إلى القول

الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن .

الأول : الإيجاب كقوله تعالى : ( أقيموا الصلاة ) (١) .

الثاني : الندب كقوله تعالى : ( فذكرناهم ) (٢) « ومنه » ، أى ومن  
الندب التاديب كقوله عليه الصلاة والسلام : « كل مما يليك » (٣) فإن  
الآدب مندوب إليه وعبارة المحصول ويقرب منه ، وإنما نص على أنه منه  
لأن الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر والفرق بينهما هو الفرق  
ما بين العام والخاص لأن الآدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم  
وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك فى  
الربع الأخير من كتاب الأم فى باب صفة نهى النبى ﷺ فقال ما نصه :  
فإن أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى  
برك ليلاً ثم بالفعل الذى فعله إذا كان عالماً بما نهى النبى ﷺ ، هذا لفظ  
الشافعى بحروفه ومن الأم نقله .

الثالث : الإرشاد كقوله تعالى : ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) (٤)  
وقوله تعالى بعدها : ( فاكتبوه ) والفرق بين الندب والإرشاد على ما قاله

---

(١) سورة البقرة الآية ٤٣ ، والانعام الآية ٨٢ .

(٢) سورة النور الآية ٣٢ .

(٣) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الأطعمة ، باب : التسمية على  
الطعام والأكل باليمين . حديث رقم ( ٥٣٧٦ ) من حديث عمر بن أبى سلمة ،  
ريب رسول الله - ﷺ - تزوج رسول الله - ﷺ - بأمه بعد وفاة أبى سلمة ،  
فعاش فى كنف رسول الله - ﷺ - ورعايته ، توفى سنة ٨٣ هـ .

كما روى الحديث مسلم ، وأبو داود ، والترمذى ، وابن ماجه ، وأحمد ،  
ومالك فى الموطأ .

(٤) سورة البقرة الآية ٢٨٢ .

في المحصول تبعاً للمستصفي: أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة، والإرشاد  
للمنافع الدنيا، إذ ليس في الإشهاد على البيع ولا في تركه ثواب، والعلاقة  
التي بين الواجب وبين المندوب والإرشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكهما  
في الطلب (١).

الرابع: الإباحة كقوله تعالى: (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (٧)  
هكذا قرأوه وفيه نظر فإن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفس  
والصواب حمل كلام المصنف على إرادة قوله تعالى: (كلوا من الطيبات) (٢)  
ثم إنه يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة  
لحله على الإباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هي الإذن وهي مشابهة  
معنوية أيضاً.

الخامس: التهديد كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم) (٤) وقوله (واستغفروا  
من استغفرت منهم) (٥).

(ومنه) أي ومن التهديد (الإنذار) كقوله تعالى: (قل تمتعوا فإن  
مصيركم إلى النار) (٦) وعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه  
لأن جماعة جعلوه قسماً آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فإنه  
ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الإنذار  
هو الإبلاغ ولا يكون إلا في التخويف انتهى كلامه (٧)، فقوله تعالى:

(١) انظر المستصفي (١ / ١٦٤) والمحصول (١ / ٢٠١).

(٢) سورة الاعراف الآية ٣١.

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥١.

(٤) سورة فصلت الآية ٤٠.

(٥) سورة الإسراء الآية ٦٤.

(٦) سورة إبراهيم الآية ٣٠.

(٧) انظر الصحاح مادة د ه د، (٢ / ٥٥٥).

قُلْ (تمتعوا) أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذى عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً بالإندار ، وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها ، والعلاقة التى بينه وبين الإيجاب هى المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه .

السادس : الامتحان كقوله تعالى : ( فكلوا مما رزقكم الله ) (١) والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة هى الإذن المجرد ، والامتحان يقترب به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض فى هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه ، وفرق بعضهم بأن الإباحة تكون فى الشيء الذى سيوجد بخلاف الامتحان والعلاقة هى مشابهة الإيجاب فى الإذن لأن الامتحان إنما يكون فى مأذون فيه .

السابع : الإكرام كقوله تعالى : ( أدخلوها بسلام آمنين ) (٢) فإن قرينة قوله : ( بسلام آمنين ) يدل عليه والعلاقة هى المشابهة فى الإذن أيضاً .

الثامن : التسخير كقوله تعالى : ( كنوا فردة خاسئين ) (٣) والفرق بينه وبين التكوين الآتى : أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة ، والتسخير هو الانتقال إلى حالة متمهنة إذ التسخير لغة هو الذلة والامتحان فى العمل ومنه قوله تعالى : ( سبحان الذى سخر لنا هذا ) (٤) أى ذلله لنا لتركبه وقولهم فلان سخره السلطان ، والبارى تعالى خاطبهم بذلك فى معرض التذليل والعلاقة فيه وفى التكوين هى المشابهة المعنوية وهى التحتم فى وقوع هذين وفى فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب ، والتعبير بالتسخير صرح به الفقهاء فى كتاب

---

(١) سورة المائدة الآية ٨٨ .

(٢) سورة الحجر الآية ٤٦ .

(٣) سورة البقرة الآية ٦٥ .

(٤) سورة الزخرف الآية ١٣ .

الإشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الإمام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء وعنه قوله تعالى : ( لا يسخر قوم من قوم ) (١) وهذا عجيب فإن فيه ذهول عن المدلول السابق الذي ذكرته وتخليطاً لهؤلاء الأئمة وتكراراً لما يأتي فإن الاستهزاء لا يخرج عن الإهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي .

التاسع : التعجيز كقوله تعالى : ( فأتوا بسورة ) (٢) والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادة لأن التعجيز إنما هو في الممنوعات والإيجاب في الممكنات .

العاشر : الإهانة كقوله تعالى : ( ذق إنك أنت العزيز الكريم ) (٣) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصاح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال ﷺ : « وما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضته » (٤) .

الحادى عشر : التسوية بين الشيئين كقوله تعالى : ( اصبروا أو لا نصبروا سواء عليكم ) (٥) وعلاقته هي المضادة أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل .

(١) سورة الحجرات الآية ١١ .

(٢) سورة يونس الآية ٣٨ .

(٣) سورة الدخان الآية ٤٩ .

(٤) حديث صحيح رواه : كتاب الرقاق ، باب التواضع (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - كما رواه البيهقي : كتاب صلاة الاستسقاء ، باب : الخروج من المظالم والتقرب إلى الله ( ٢٤٦ / ٣ ) .

(٥) سورة الطور الآية ١٦ .

( ٢ - الأسنوى - ج ٢ )

الثاني عشر : الدعاء كقول القائل : « اللهم اغفر لي ، والعلاقة فيه وفيما بعد ما عدا الأخير هو الطالب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى .

الثالث عشر : التمني كقول امرئ القيس (١) :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى بصبح وما الإصباح منك بأمثل  
وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ولم يجعله مترجياً لأن الترجي يكون في الممكنات والتي في المستحيلات ، وليل الحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر : (٢) « وليل الحب بلا آخر » .  
فلذلك جعله متمنياً .

الرابع عشر : الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب

(١) هو : امرئ القيس بن حجر بن عمرو الكندي ، الشاعر الجاهلي المشهور ، الملقب بذئ الجروح . قال ابن خالويه : لأن قبصر أرسل إليه حلة مسمومة ، فلما لبسها أسرع السم إليه ، فتتقب لحمه ، فسمى ذو الجروح ، ردى أن الرسول - ﷺ - قال عنه : « هو قائد الشعراء إلى النار » .

والبيت من معلقته المعروفة ، استشهد به الشجري في « أماليه » ، والعيني في « شواهد الألفية » ، والأشوني في « شرح ألفية ابن مالك » ، والشيخ خالد في « التصريح بمضمون التوضيح » .

انظر : ( الشعر والشعراء ١ / ٥٢ وما بعدها ، تهذيب الأسماء واللغات ١ / ١٢٥ ، ديوان امرئ القيس ص ٨ الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر ) .

(٢) هو : خالد بن يزيد البغدادي ، أبو الهيثم ، المعروف بالسكاتب ، أصله من خراسان ، عاش وتوفي في بغداد كان أحد كتاب الجيش في أيام المعتصم العباسي له ديوان شعر . توفي سنة ٢٦٢ هـ .

وهذا عجز بيت من المتقارب وصدره :

« رقدت ولم ترث للساھر ،

ذكره الجرجاني في « دلائل الإعجاز » ، ص ٣٧٦ الطبعة الثالثة عن دار المنار

بمصر وعبد السلام هارون في « معجم شواهد العربية » ص ١٩٣ .

السحرة : ( بل ألقوا ما أنتم ملقون ) (١) يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير ، والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد فإن من اعتقد فى شيء أنه لا يعابا به ولا يلتفت إليه يقال إنه احتقره . ولا يقال إنه أهانة ، والحاصل أن الإهانة هى الإنكار كقوله تعالى : ( ذق إنك أنت العزيز الكريم ) والاحتقار عدم المبالاة كقوله تعالى : ( بل ألقوا ) (٢) .

الخامس عشر : التكوين كقوله تعالى : ( كن فيكون ) (٣) .

السادس عشر : الخبر كقوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » (٤) أى صنعت ما شئت ، وقيل : المعنى إذا لم تستح من شيء لكونه جائزا فاصنعه ، إذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز .

( قوله : وعكسه ) أى أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر كقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن » (٥) أى ليرضعن .

قال فى المحصول : والسبب فى جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر يدلان على وجود الفعل (٦) ، وأراد أن بين المعنيين مشابة فى المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر .

( ١ ، ٢ ) سورة طه الآية ٦٦ .

( ٣ ) سورة الانعام الآية ٧٣ .

( ٤ ) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب : أحاديث الانبياء ، باب : حدثنا أبو اليمان ، من حديث أبى مسعود ، وأبو داود : كتاب الادب ، باب ( ٤٧٩٧ ) ، وابن ماجه : كتاب الزهد ، باب الحياء ( ٤١٨٣ ) من حديث عتبة بن عمرو وأبى مسعود .

( ٥ ) سورة البقرة الآية ٢٣٣ .

( ٦ ) انظر المحصول ( ١ / ٢٠٠ ) .

قوله : « ولا تنكح المرأة المرأة » ، يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله وَيَنْكِحُ لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها (١) فإن المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء ، إذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل النقاء الساكنين .

### المسألة الثانية

فيما تفيد صيغة الأمر حقيقة

قال المصنف : ( الثانية : أنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي ، وقال أبو هاشم إنه للندب ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بينهما ، وقيل للإباحة ، وقيل لأحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة ، وقيل مشترك بين الثلاثة ، وقيل بين الخمسة ) .

أقول اتفقوا على أن صيغة « أفعل » ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لأن التسوية مثلاً ونحوها إنما استفدناها من القرآن لأن الصيغة قال في المحصول : وإنما وقع الخلاف في الأحكام الخمسة التي هي الإيجاب والندب والإباحة والكرهية والتحريم (٢) . ووجه دلالة أفعل على الكراهية والتحريم أنها تستعمل في التهديد كما تقدم ، والتهديد يستدعى ترك الفعل فيكون إما حراماً أو مكروهاً ، لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتى في آخر المسألة . والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير ، وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب :

الأول : أنه حقيقة في الوجوب فقط ، وصححه المصنف ، وابن الحاجب ، ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين (٣) . قال : وهو الحق .

(١) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة ( ١ / ٦٠٦ ) والشافعى ، كما رواه الدارقطنى : كتاب النكاح ( ٣ / ٢٢٧ ) .

انظر : نيل الأوطار ( ٦ / ١٣٤ ) .

(٢) ذكره الإمام الرازى في المحصول ( ١ / ٢٠٢ ) .

(٣) انظر : شرح المضد على المختصر ( ١ / ٧٥ ) ، والمحصل ( ١ / ٢٠٥ ) .



وفي الأحكام للأمدى ، والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعى (١) .  
 وفي شرح اللمع للشيخ أبى إسحق الشيرازى أنه الذى أملاه الأشعرى على  
 أصحاب أبى إسحق الإسفرائى ببغداد (٢) ، ولكن هل يدل على الوجوب  
 بوضع اللغة أم بالشرح فيه مذهبان محكيان فى شرح اللمع المذكور (٣) .  
 والأول وهو كونه بالوضع نقله فى البرهان عن الشافعى ثم اختار هو أنه  
 بالشرح (٤) ، وفى المستوعب قول ثالث : أنه بالعقل . ولقائل أن يقول :  
 قد جزم الإمام فى الحصول والمنتخب فى أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك  
 بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد ، فلم جعل الماضى حقيقة فى الدعاء  
 ولم يجعل الأمر حقيقة فيه ؟

الثانى : أنه حقيقة فى الذنب ونقله الغزالى فى المستصفى ، والأمدى فى  
 كتابيه قولاً للشافعى (٥) ، ونقله المصنف عن أبى هاشم ، وليس مخالفاً لما نقله  
 عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه .

الثالث : أنه حقيقة فى الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب .

الرابع : أنه مشترك بين الوجوب والذنب وجزم به الإمام فى المنتخب ،  
 وكذلك صاحب التحصيل (٦) كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب  
 نقله الأمدى فى منتهى السؤل عن الشيعة ، ونقل فى الأحكام عنهم أنه مشترك  
 بينهما بين الإرشاد (٧) .

(١) انظر : البرهان ( ١ / ١٦ ) ، والإحكام ( ٢ / ١٤ ) .

(٢) انظر : شرح اللمع للشيرازى ( ١ / ٢٠٦ ) .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر : البرهان ( ١ / ٢٢٢ - ٢٢٣ ) .

(٥) انظر : المستصفى ( ١ / ١٦٥ - ١٦٦ ) ( والإحكام ٢ / ١٤ ) .

(٦) انظر : التحصيل ( ١ / ٢٧٤ ) .

(٧) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٤ ) .

الخامس : أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقب يرواني والمستصفي للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله (١) .

السادس : أنه حقيقة في أحدهما أي في الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالي تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالي نقل في المستصفي عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط ، وعن قوم أنه حقيقة في الدب فقط ، وعن قوم أنه مشترك بينهما . قال : كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال : وهو المختار (٢) ، ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنخول : وظاهر الأمر الواجب وما عداه فالصيغة مستعمارة فيه (٣) ، هذا لفظه وهو مخالف لسلامته في المستصفي .

السابع : أنه مشترك بين الثلاثة وهي الوجوب والندب والإباحة ، وقيل إنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الإذن حكاه ابن الحاجب .

الثامن : أنه مشترك بين الخمسة المذكورة وهذا محتمل لأمرين : أحدهما : أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولاً لقربته لإرادته في المذهب الذي قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به في بعض النسخ فقال : بين الخمسة الأول فإن أراده فهو صحيح صرح به المعالي والغزالي في المستصفي فقال مانصه : فالوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال ، فقال قوم : هو مشترك بين هذه الوجوه

---

(١) قاله الغزالي في المستصفي ( ١ / ١٦٦ - ١٦٧ ) .

(٢) المصدر السابق ( ١ / ١٦٤ ) .

(٣) ذكره الغزالي في المنخول ص ١٣٤ .

الخمسة كلفظ العين والقره (١)، هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المستف بهينه.

والثاني : أن يكون مراده الأحكام الخمسة وهي عبارة الخاصل يعنى الخمسة الممهودة وهي : الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم ، وقد تقدم أن دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد ، والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فإن أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الإمام في المحصول (٢) وذكره الأمدى في الأحكام بالمعنى (٣) ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال : ذهب الشيخ إلى الفرده بين هذه الأمور .

فقال قائلون لكونه مشتركاً ، وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندر به (٤) . هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز عن الأشعري أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحة والتكوين ، وقد استفدنا من كلام المعالي والغزالي أنه حقيقة في الإرشاد وحكاه في الأحكام أيضاً ، واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة في التعجيز والتكوين أيضاً ، والإمام نفي الخلاف عن ذلك كله كما تقدم ، وذهب الأبهري في أحاد أقواله على ما حكاه في المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله ﷺ للندب ، وصحح الأمدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والإرشاد كما صرح به في الأحكام لاشتغال الثلاث على طلب الفعل ونفي ما عداها ، وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعري ، لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ، ويعبر عنه أيضاً بأن الأمر ليست له صيغة تخصه ، قال في البرهان : والمنشكمون من أصحابنا

---

(١) البرهان : ( ٢١٢ / ١ - ٢١٣ ) ، والمتصفح ( ١ / ١٦٤ ) .

(٢) انظر المحصول ( ١ / ٢٠٢ ، ٢٠٣ ) .

(٣) انظر الإحكام للأمدى ( ٢ / ١٤ ) .

(٤) انظر البرهان ( ١ / ٢١٢ ، ٢١٣ ) .

مجمعون على إنباعه في الوقف ولم يساعد الشافعي على الوجوب إلا الأستاذ  
أبو إسحاق الإسفرايني (١) .

أدلة الجمهور على أن صيغة ( أفعل ) حقيقة في الوجوب  
قال المصنف : ( لنا وجوه : الأول قوله تعالى : ( ما منعك أن تسجد  
إذا أمرتك ) ؟

قيل : ذم على ترك المأمور فيكون واجباً .  
الثاني : قوله تعالى : ( وإذا قيل لهم أركعوا لا يركعون ) . قيل : ذم  
على التكذيب ، قلنا : الظاهر أنه للترك والويل للتكذيب . قيل : لعل  
هناك قرينة أو حجة ، قلنا : رب الذم على ترك مجرد أفعل .

الثالث : أن تارك الأمر مخالف له كما أن الآتي به موافق ، والمخالف  
على صدد العذاب لقوله تعالى : ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم  
فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) قيل : الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، فالمخالفة  
اعتقاده فساد . قلنا : ذلك لدليل الأمر لا له . قيل : الفاعل ضمير ، والذين  
مفعول ، قلنا : الإضمار خلاف الأصل ومع هذا لا بد له من مرجع ، قيل :  
الذين يتسألون ، قلنا : هم المخالفون فكيف يؤمرون بالخذر عن أنفسهم ؟  
وإن سلم فيضيق قوله تعالى : ( أن تصيبهم فتنة ) قيل فليحذر لا يوجب ،  
قلنا : يحسن وهو دليل قيام المقضى .

قيل : عن أمره لا يعم ، قلنا : عام لجواز الاستثناء .  
الرابع : أن تارك الأمر عاص لقوله تعالى : ( أفصيت أمري )  
( لا يعصون الله ما أمرهم ) والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : ( ومن يعص  
الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً ) قيل : لو كان العصيان ترك  
الأمر لتكرر في قوله تعالى : ( ويفعلون ما يؤمرون ) قلنا . الأول ماض

---

(١) المصدر السابق ( ٢١٦ / ١ ) .

أو حال ، والثاني مستقبل ، قيل : المراد الكفار لقربنة الخلود ، قلنا :  
الخلود المكث الطويل .

الخامس : أنه عليه الصلاة والسلام احتج للذم أبي سعيد الخدري على  
ترك استنجابته وهو يصلي بقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا استنجبوا لله  
والرسول إذا دعاكم ) .

أقول : استبدل المصنف على أن صيغة « أفعل » ، حقيقة في الوجوب  
بضممة أوجه :

الأول : أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفة قوله ( اسجدوا ) (١)  
فقال : ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) (٢) لأن هذا الاستفهام ليس على  
حقيقته فإنه تعالى عالم بالمنايع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم ، وإذا ثبت  
الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن للوجوب لكان  
لإبليس أن يقول : إنك ما ألزمتني فقيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن للوجوب  
لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه .

الدليل الثاني قوله تعالى : ( وإذا قيل لهم أركعوا لا يركعون ) (٣) أى  
صلوا وتقريره كما قبله .

أى ليس المراد به مجرد الإخبار عن عدم الركوع وإنما المراد  
به الذم .

اعترض الخصم على هذا الدليل بأمرين :

أحدهما : لانسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تمكذيب الرسل في

---

(١) سورة الاعراف من الآية ١١ وهى قوله تعالى : ( ... ثم قلنا للملائكة  
اسجدوا لآدم ... ) .

(٢) سورة الاعراف من الآية ١٢ .

(٣) سورة المرسلات آية ٤٨ .

التبليغ بدليل قوله تعالى : ( ويل يومئذ للكاذبين ) (١) قلنا : الظاهر أن الذم على الترك لأنه مرتب عليه ، والترتيب يشعر بالعلية ، والويل على التكذيب لما قلناه ، وأيضاً فلتكثير الفائدة في كلام الله تعالى وحيفته فإن صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته ، وإن صدرتا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فإن الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول .

الثاني : سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب إجماعاً عند انضمام قرينة إليهما فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى إيجابه ، وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد « أفعل » ، فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة .

الدليل الثالث : أن تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر ، لأن الآتى بالمأمور به موافق له ، والمخالف ضد الموافق فإذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف ، والمخالف للأمر على صدد العذاب ، لقوله تعالى : ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) (٢) .

وجه الدلالة : أمر الله مخالف أمره بالخطر عن العذاب بقوله : « فليحذر » ، والأمر بالخطر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله ، وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ، ولا معنى للوجوب إلا هذا .

واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلى .

أحدها : وهو اعتراض عن المقدمة الأولى لانسلم موافقة الأمر

(١) سورة المرسلات آية ٤٩ .

(٢) سورة النور من الآية ٦٣ .

عبارة عن الإتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الأمر أى كونه حقاً صدقاً واجباً قبوله، وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك لأمر، قلنا: فرق بين الأمر وبين الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الأمر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق يجب قبوله، لا موافقة الأمر، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فإن دل على كون الشيء صدقاً لدليل الأمر فوافقه هي اعتقاده الحقيقة وإن دل على إيقاع الفعل كالأمر فوافقه هي الإتيان بذلك الفعل.

الثاني: وهو اعتراض على المقدمة الثانية لانسلم أن الآية تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالحدز بل على أنه تعالى أمر بالحدز عن المخالفين فيكون فاعل قوله «فليحدز» ضميراً «والذين يخافون» مفعول به وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن الإضمار على خلاف الأصل.

الثاني: أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع إليه وهو مفقود هنا.

فإن قيل يعود على «الذين يتسللون» قلنا: الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين كان يشغل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج، فإن أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية.

وقيل: نزلت في المنسللين عن حفر الخندق، وإذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحدز عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحدز عن أنفسهم، سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحدز الذين يتسللون منكم لو إذا الذين يخالفون، وحينئذ يكون لفظ الحدز قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى إلى مفعولين فيصير قوله تعالى: (أن تصيبهم فتنة) ضائعاً ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده.

فإن قيل يكون مفعولاً لأجله فإن الحدز لأجل إصابته ذلك.

قلنا : أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الإتيان باللام لأنه غير متحد به في الفاعل لأن الحذر هو فعل المتسللين والإصابة فعل القننة أو فعل الله تعالى .

وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لا يجب الإتيان بالجار إذا كان المجرور أن أو أن ، نحو عجبت من أنك قائم ، وعجبت من أن تقوم ، فيجوز حذف من في الموضعين ، بل الجواب أنه لو كان مفهولاً لأجله لكان مجامعاً للحذر لا للفعل يجب أن يجامع علمته واجتماعهما مستحيل .

الاعتراض الثالث : وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً وتقريره أن يقال : سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وأنه لا ضمير في الآية ولكن لم قائم أنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا : نحن لا ندعى أن يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه ، وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام مقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى للعذاب لكان الحذر عنه سفهاً وعيباً وذلك محال على الله تعالى ، إذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب .

الرابع : وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً أوجب ، ونحن نسله ، ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك من أن المدعى هو الثاني ، وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه :

أحدها : وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال : فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء .

الثاني : أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر ، وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية .



الثالث : أنه إنما يستحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي (١) .

الدليل : الرابع : تارك الأمر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هارون عليهما السلام : أف عصيت أمري ، (٢) وقوله تعالى : ( لا يعصون الله ما أمرهم ) (٣) وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى : ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً ) (٤) عبر بمن أتى هى للعموم فدل على ما قلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك ، وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهمة فقال والعاصى يستحق النار ، مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته .

اعترض الخصم على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : لأنسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى : لا يعصون الله ما أمرهم ، مغناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك : ويفعلون ما يؤمرون ، تكراراً .

وجوابه أن الأمر المذكور أولاً للماضى أو الحال ، والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار ، وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون ما يؤمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على أراده المصنف .

الاعتراض الثانى لأنسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة فى الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقريظة الخلود ، فإن الكفار لا يخلد فى النار

(١) راجع فى هذه الأوجه : المحصول (١/٢١٣ ، ٢١٤) .

(٢) سورة طه من الآية ٩٣ .

(٣) سورة التحريم من الآية ٦ .

(٤) سورة الجن من الآية ٢٣ .

كما تقرر في علم السلام . وجوابه أن الخلود لغة : هو المكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الأمير .

الدليل الخامس : أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى (١) وهو في الصلاة فلم يجبه فقال : دامتلك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : ( يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم بحجبتكم ) (٢) الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة فتعين أن يكون التوبيخ والذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب .

واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدرى وهذا غلط تبع فيه صاحب الحاصل ، وصاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول ، والإمام تبع الغزالي في المستصفى ، والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخارى في أول كتاب التفسير ، وفي سنن أبى داود في الصلاة ، وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل ، وفي غيرها أيضاً واسمه الحارث ابن أوس بن المعلى الأنصارى الخزرجى الزرقى توفى سنة ٧٣ هـ واسم

(١) هو : أبو سعيد بن المعلى ، صحابى جليل ، تفرد البخارى بالرواية عنه ، واسمه : رافع ، ويقال : الحارث بن نفيع بن المعلى ، من حلية الأنصار وساداتهم ، ويكنى بأبى سعيد ، توفى سنة ٧٣ هـ .

انظر في ترجمته : ( الاستيعاب ٤ / ٩٠ ) .

(٢) من الآية ٢٤ من سورة الانفال .

والحديث : رواه البخارى : كتاب التفسير - باب ، ماجاء في فاتحة الكتاب حديث رقم ( ٤٤٧٤ ) وأبو داود في كتاب الصلاة والترمذى : كتاب فضائل القرآن . باب : ماجاء في فضل فاتحة الكتاب ( ٢٨٧٥ ) ، وأحمد في مسنده ( ٢ / ٤١٢ ، ٤١٣ ) من حديث أبى هريرة رضى الله عنه .

الحدري سعد بن مالك بن سنان من بني خدرة أنصاري خزرجي أيضاً توفي  
سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة (١).

### أدلة المخالفين للجمهور

قال البيضاوي : ( احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو  
الرتبة . والسؤال للتدب فكذلك الأمر ، قلنا : السؤال إيجاب وإن  
لم يتحقق ، وبأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك المجاز خلاف الأصل  
فتكون حقيقة فيه القدر المشترك . قلنا : يجب المصير إلى المجاز لما بينا من  
الدليل ، وبأن تعرف مفهوماً لا يمكن بالعقل ولا بالنقل لأنه لم يتواتر ،  
والأحاد لا تفيد القطع ، قلنا المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن وأيضاً  
يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات عقلية كما سبق ) .

أقول : ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة :

الدليل الأول : وهو احتجاج أبي هاشم على أن « أفعل » حقيقة في  
التدب وتقريره أن أهل اللغة قالوا : لا فارق بين السؤال والأمر إلا في  
الرتبة فقط أي أن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل ، والسؤال إنما يدل على  
التدب فكذلك الأمر لأن الأمر لودل على الإيجاب لكان بينهما فرق  
آخر وهو خلاف ما نقلوه .

وجوابه أن السؤال يدل على الإيجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا  
« أفعل » لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للإيجاب  
وقد استعملها السائل ، لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت  
إلا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل .

ولتأمل أن يقول : على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن

---

(١) انظر : المستصفي ( ١ / ١٦٧ ) ، والمحصل ( ١ / ٢١٧ ) .

يُثَرَّفًا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال .

وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب فإلا فالسؤال .

وفى هذا الجواب نظر فإنهما مدلولان متغايران ، ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فإنه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتدال ، والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب للسؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتخلص أنها سواء فى الإيجاب والوجوب .

قوله : ( وبأن الصيغة ) معطوف على قوله ( بأن الفارق ) وهو دليل القائلين بالقدر المشترك وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى : ( وأقيموا الصلاة ) (١) وفى النذب كقوله ( فسكانبؤهم إن علمتم فيهم خيراً ) (٢) فإن كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الفعل ، دفماً للاشتراك والمجاز ، وعلى هذا التقرير يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة فى القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبى هاشم فاسد .

التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقدير الأول زيادة أخرى فنقول : والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دال على الأخص ، فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ، ولا على

---

(١) سورة البقرة من الآية (٤٣-١١٠) ، وفى الانعام ( وأن أقيموا الصلاة واقوه ) سورة الانعام آية ٧٢ .  
(٢) سور النور من الآية ٣٣ .

الغضب ، بل على الطالب ، وجواز الترك معلوم بالبراهة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للغضب إلا ذلك ، وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لسكنته بعيد من كلام المصنف .

وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لسكنته يجب المصير إليه إجماعاً إذا دل عليه دليل ، وههنا كذلك للأدلة الخمسة التي أفقناها على أنه حقيقة في الوجوب فقط (١) .

قوله : (وبأن تعرف إلخ) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف (٢) ، وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح ، وتقديره أن الطريق إلى معرفة مدلول «أفعل» إما أن يكون بالعقل وهو محال ، لأنه لا مجال له في اللغات ، وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً ، وإلا لكان بديهياً حاصلًا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع ، وإما بالآحاد وهو باطل ، لأن الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن ، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي النزوع دون العلمية كمقواعد أصول الدين ، وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الأنيارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرض الاهتمام بالقواعد ، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف .

وأجاب المصنف على ذلك بوجوبين :

أحدهما : لانضم أنهم علمية ، لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده ، والعمليات مظنونة يكتفي فيها بالظن ، فكذلك ما كان وسيلة إليها . هذا هو الصواب في تقريره ، وأما قول بعض الشارحين أنه يكتفي فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل ، لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة ، وقد منع في المحصول

---

(١) انظر : المحصول (١ / ٢٣٥ ، ٢٣٦) .

(٢) انظر : المستصفى (١ / ١٦٥) .

أيضاً كونها علمية ولم يذكر تعليل البيضاوى، بل قال : لأننا بينما أنه لا نعين في المباحث اللغوية (١)، وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة، ونفيها ماثبت إلا بالأصل .

الثانى : لانعلم الحصر، لأننا قد تعرفه بتركيب عقل من مقدمات عقلية كقولنا : تارك الأمر عاص، وكل عاص يستحق النار، فإنه يدل على أن الأمر للوجوب، وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسألة، وقولنا : إن الجمع المحلى بالآلف واللام يدخله الاستثناء، وإن الاستثناء إخراج ما لواء لوجب دخوله، فإنه يدل على أن الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل الأول من باب اللغات، وذلك بالطريق الذى قلناه لأن نفس المقدمتين عقلية، وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية، وعبر الإمام فى الحصول والمنتخب عن هذا بقوله : إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل، فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لأن المقدمتين عقليتان، وحظ العقل إنما هو تخطئه لاندراج الصغرى فى الكبرى، فلذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف (٢).

### المسألة الثالثة

فما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد النهى بعد الوجوب

قال البيضاوى : (الثالثة : الأمر بعد التحريم الوجوب، وقيل : الإباحة، لنا أن الأمر يفيد، ووروده بعد الحرمة لا يدفعه . قيل : « وإذا حلتم فاصطادوا بالإباحة، قلنا : معارض بقوله : « فإذا انماخ الأشهر الحرم فاقبلوا » واختلف القائلون بالإباحة فى النهى بعد الوجوب ) .

أقول : إذا فرعنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان :

(١) انظر : الحصول ( ١ / ٢٣٥ وما بعدها ) .

(٢) ذكره الإمام الرازى فى الحصول ( ١ / ٢٣٥ ، ٢٣٦ ) .

أصحهما: عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب (١)،  
ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والأمدى عن المعتزلة (٢) .

والثاني: أنه يكون للإباحة وهو الذي نص عليه الشافعي ، وأكثر  
الفقهاء والمتكلمين ، ورجحه ابن الحاجب (٣) ، وتوقف إمام الحرمين (٤)  
وصرح أيضاً به الأمدى في الأحكام ، ومع ذلك فله ميل إلى الإباحة فإنه  
قال عقبة : واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغايته (٥) ، قال في المحصول :  
والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل  
شيء . فقيل له : أفعله (٦) .

واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيد إذ التفريع عليه  
ووروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع مائتة له لأن الوجوب  
والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتفال من التحريم إلى  
الإباحة فكذلك الوجوب .

احتج القائلون بالإباحة بأن الصيغة قد وردت للإباحة كقوله تعالى:  
( وإذ حللتم فاصطادوا ) (٧) ( فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ) (٨) ، ( فإذا  
تظہرن فأتوهن من حيث أمركم الله ) (٩) ( فالآن باشروهن ) (١٠) وفي الحديث

---

( ١ ) المصدر السابق .

( ٢ ) انظر : الإحكام ( ٤٠ / ٢ ) .

( ٣ ) انظر : شرح العضد على المختصر ( ٩١ / ٢ ) .

( ٤ ) انظر : البرهان ( ١ / ٢٦٤ ، ٢٦٥ ) .

( ٥ ) انظر : الإحكام ( ٤٠ / ٢ ) .

( ٦ ) انظر المحصول ( ٢٣٦ / ١ ) .

( ٧ ) سورة المائدة من الآية ٢ .

( ٨ ) سورة الجمعة من الآية ١٠ .

( ٩ ) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

( ١٠ ) سورة البقرة من الآية ١٢٧ .

« كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (١) وكنت نهيتكم عن  
إدخال لحوم الأضاحي فوق ثلاث فمكثوا وأدخروا » (٢) .

وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى : ( فإذا انسأخ  
الأسهر الحرم فاقتلوا المشركين ) (٣) فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان  
حراماً وكذلك قوله ﷺ : « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم  
وصلي » (٤) فإذا تعارض الدليلان فصاقطاً وبقي دليلاً سالماً عن المنع فيفيد  
الوجوب .

( قوله : واختلف القائلون ) يعني أن القائلين بالإباحة في الأمر الوارد  
بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس  
وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قربنة .

ومنهم من حكم بأنه للتحريم كالأمر لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم .

(١) رواه ابن ماجه : كتاب الجنائز - باب : ما جاء في زيارة القبور ( ١٥٧١ )  
وأحمد في مسنده ( ٣ / ٣٨ ) من حديث أبي سعيد الخدري ، ومسلم : كتاب  
الجنائز - باب استئذان النبي ربه في زيارة قبر أمه بلفظ « نهيتكم عن زيارة القبور  
فزوروها » ، والترمذي : كتاب الجنائز - باب : ما جاء في الرخصة في زيارة القبور  
حديث رقم ( ١٠٥٤ ) بلفظ « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن  
لمحمد في زيارة قبر أمه ، فزوروها فإنها تذكر الآخرة » .

(٢) رواه مسلم : كتاب الأضاحي - باب : بيان ما كان من النهي عن أكل  
لحوم الأضاحي ( ١٩٧٦ ) من حديث بريدة وأبو داود : كتاب الأشربة - باب  
الادعية ، والنسائي : كتاب الضحايا - باب الإذن في ذلك ( ٢٠٧ / ٧ ) .  
(٣) سورة التوبة من الآية ٥ .

(٤) حديث صحيح متفق عليه عن فاطمة بنت أبي حبيش قالت لرسول  
الله - ﷺ - : « إني امرأة أستعاض فلا أظهر أفادع الصلاة ؟ فقال : لا . إنما  
هو عرق وليس بحيضة ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي  
عنك الدم وصلي » ( نصب الراية ١ / ٢٠٠ تلخيص الحبير ١ / ٤٩ ) .



والفرق من وجهين :

أحدهما : أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم الفعل ، وحمل الأمر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الأصل .

الثاني : أن النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالنهى عنه ، والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور ، واعتبار الشرع بدفع المفسد أكثر من جلب المصالح ، وأما القائلون إن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهى بعد الوجوب للتحريم .

#### المسألة الرابعة

فيما يدل عليه الأمر المطلق من المرة أو التكرار

قال البيضاوى : (الرابعة - الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه ، وقيل : للتكرار ، وقيل : للمرة ، وقيل : بالتوقف للاشتراك أو الجمل بالحقيقة . لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقص ، وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في التقدير المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز أيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات فيكون تكليفاً بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه ) .

أقول : إذا ورد الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه بلا خلاف ، وإن ورد مقيداً بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياساً لا لفظاً ، وإن كان مطلقاً أى عارياً من هذه القيود ففيه مذاهب خمسة :

أحدها : إنه لا يدل على التكرار ولا على المرة ، بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة ، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة ، فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ، وهذا المذهب هو الذى اختاره الإمام الرازى وأتباعه ونقله

عن الأفلين (١) واختاره أيضاً الأمدى (٢) وابن الحاجب (٣) والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه ، لأنه لو كان للمرة لكان دافعاً للتكرار لأنهما متقابلان .

الثاني : أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الإمكان كما قاله الأمدى .

الثالث : أنه يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع (٤) ، ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ أبي حامد أنه مقتضى قول الشافعي .

الرابع : أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة .

الخامس : أنه لأحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضاً واختار إمام الحرمين التوقف (٥) ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للأمدى وليس كذلك فافهمه .

## دليل المذهب الأول

( قوله : لنا ) أى الدلائل على ما قلناه من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه يصح أن يقال : أفعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار

(١) انظر : المحصول ( ٢٧ / ١ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢٢ / ٢ ) وما بعدها .

(٣) انظر : شرح العضد على المختصر ( ٨١ / ٢ ، ٨٢ ) .

(٤) انظر : شرح اللمع للشيرازي ( ٢٢٠ / ١ ) .

(٥) انظر : البرهان ( ٢٢٩ / ١ ) .

ولا نقض ، إذا لو كان للبرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاء  
ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة نقضاً .

الثاني : أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة (١) ،  
وعرفاً نحو : احفظ دابتي ، وورد تارة المرة شرعاً كآية الحج وعرفاً  
كقوله : ادخل الدار . فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار  
والمرة وهو طلب الإتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة  
لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك ، وإن كان في أحدهما فقط لزم  
المجاز وهما خلاف الأصل .

#### أدلة القائلين بالتكرار وبالاشتراك

قال البيضاوي : ( قيل : تمسك الصديق على التكرار بقوله تعالى :  
( وآتوا الزكاة ) من غير تكبير . قلنا : لعله عليه الصلاة والسلام بين  
تكراره مقيل : النهي يقتضي التكرار ، فكذلك الأمر . قلنا : الانتهاء  
أبداً يمكن دون الامتثال . قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا : وروده  
قرينة التكرار ، قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا : قد  
يستفسر عن أفراد المتواطىء ) .

الأول : أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضي  
الله عنه وجوب تكرارها بقوله تعالى : ( وآتوا الزكاة ) (٢) ولم ينسك  
عليه أحد من الصحابة : قال في المحصل : فكان ذلك إجماعاً منهم على  
أنها للتكرار (٣) .

والجواب : أنه لعل النبي ﷺ بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار ،

(١) مثل قوله تعالى : ( وأقيموا الصلاة ) سورة البقرة الآية ٤٣ ، ١١٠ .

(٢) سورة البقرة الآية ٤٣ ، ١١٠ .

(٣) انظر : المحصل ( ١ / ٢٤٠ ) .

فإن قيل : الأصل عدمه . قلنا : لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة ، وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك إجماع وهو مناقض لما سيأتي من كونه ليس بإجماع ولا حجة .

الدليل الثاني : أن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه ، والجامع أن كلا منهما للطلب .

وجوابه : أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبداً فغير ممكن .

وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهي كالأمر في التكرار والفور .

الثالث : أنه لو لم يدل على التكرار لم يجوز ورود النسخ لأن وروده إن كان بعد فعله فهو محال لأنه لا نسكيف ، وإن كان قبله فهو يدل على البداء ، وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس ، وهو على الله تعالى محال ، ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار .

وجوابه : أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضي مرة واحدة ، ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار ، وحل الأمر على التكرار لقرينة جائز ، هكذا ذكره في المحصول (١) فتبعه عليه المصنف .

( قوله : قيل حسن الاستعصار ) أى استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه : فيقال : أردت بالأمر واحدة أم دائماً ؟ ولذلك قال سراقه (٢) للنبي ﷺ : وأحجنا هذا لعائنا

---

(١) المصدر السابق ( ١ / ٢٤٠ - ٢٤٢ ) .

(٢) هو : سراقه بن مالك بن جشم المدلجي الكنعاني ، أبو سفيان ، صحابي =

أم للأكبد (١) مع أنه من أهل اللسان ، وأفره عليه فلو كان الأمر موضوعاً  
في لسان العرب للتكرار أو المرة لاستغنى عن الاستفسار .

وجوابه : أن ما قاله ممنوع فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا  
قال : أعتق رقبة فنقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة ؟

#### المسألة الخامسة

فيما يفيد الأمر المعلق على شرط أو صفة

قال المصنف : ( الخامسة : الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل ( وإن  
كنتم جنبا فاطهروا ) ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) لا يقتضى  
التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

أما الأول : فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يتحمل التكرار ،  
وعدمه ، ولأنه لو قال : « إن دخلت الدار فأنت طالق » لم يتكرر .

وأما الثانى : فلأن الترتيب يفيد العلوية فيتكرر الحكم بتكررها ، وإنما  
لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله ) .

أقول : الأمر المعلق بشرط كقوله تعالى : ( وإن كنتم جنبا  
فاطهروا ) (٢) أو بصفة كقوله تعالى : ( والسارق والسارقة فاقطعوا  
أيديهما ) (٣) يقتضى تكرار المأمور به عند تكرار شرطه أو صفته إن قلنا

---

= جليل ، له شعر ، كان في الجاهلية قائفاً ، أخرجه أبو سفيان ليقتاف أثر رسول  
الله - ﷺ - حين خرج مهاجراً ، أسلم بعد غزوة الطائف سنة ٨ هـ . توفي  
سنة ٢٤ هـ ( الإصابة ترجمة رقم ٣١٠٦ ، الأعلام ٣ / ١٢٦ ) .

(١) رواه مسلم : كتاب الحج ، باب حجة النبي - ﷺ - وابن ماجه : كتاب  
المناسك ، باب : فسح الحج ( ٢٩٨٠ ) .

(٢) سورة المائدة من الآية ٦ .

(٣) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

إن الأمر المطابق يقتضيه ، فإن قلنا أنه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا . فيه ثلاثة مذاهب :

أحدهما : يقتضيه من جهة اللفظ أى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار .  
المذهب الثانى : لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس  
وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية .

المذهب الثالث : أنه لا يقتضيه لفظاً ولا يقتضيه من جهة ورود الأمر  
بالقياس . قال فى المحصول : وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف (١) .  
واختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا : ومحل الخلاف فيما  
لم يثبت كونه علة كالإحصان ، فإن ثبت كالأمر فإنه يتكرر بتكرار علته  
اتفاقاً (٢) . وهذا مناف لأكلام الإمام حيث مثل بالسرقة والجناية مع أنه  
قد ثبت التحليل بهما .

الأدلة على أنه لا يقتضى التكرار لفظاً

( قوله : أما الأول ) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقتضى التكرار  
لفظاً من وجهين :

أحدهما : أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار  
وعدمه ، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شىء على شىء ، وهو أعم من تعليقه  
فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه إليهما ، والأعم لا يدل  
على الأخص فيلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار .

الثانى : أنه لو قال لا أمر أنه : وإن دخلت الدار فأنت طالق ، فإن الطلاق  
لا يتكرر بتكرار الدخول ، ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لمكان يتكرر  
كما لو قال كلما ، لكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٤٣ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٧ ، ٢٨ ) ، والمختصر مع شرح العضد ( ٢ / ٨٣ ) .

في تعليق الأمر فينبغي أن يقال : وإذا ثبت في هذا ثبت في ذلك بالقياس أو يمثل بقوله لو كيله : ( طلق زوجي إن دخلت الدار ) ، نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الأمدى في الإحكام يقتضى أن الإنشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا : إن جاء زيد جاء عمرو (١) .

### الدليل على أنه يقتضى التكرار قياسا

وأما الدليل على الثاني وهو أنه يقتضى التكرار قياسا ؛ فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليية الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيتكرر الحكم يتكرر ذلك لأن المعلول يتكرر بتكرار علته .

( قوله : وإنما لم يتكرر الطلاق ) جواب عن سؤال مقدر ، وتوجيه السؤال أن يقال : لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكرره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال : إن قت فانت طالق وليس كذلك .

وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جمل القيام علة للطلاق ، ولكن المعتبر تعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعى ، وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى ، لأن من نصب علة لحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرار علته لاحكم غيره ، فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ، لا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت .

### المسألة السادسة

فيما يفيد الأمر المطلق من الفور أو التراخي

قال المصنف : ( السادسة : الأمر المطلق لا يفيد الفور ، خلافا للحنفية ،

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ٢٨ ) .

ولا التراخي خلافاً لقوم ، وقيل مشترك . لنا ما تقدم . قيل : إنه تعالى ذم  
إبطيس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم ، قلنا : لعل هناك قرينة  
عينت الفورية قبل سارعوا يوجب الفور .

قلنا : فنه لا من الأمر قبل لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط ، أو لا  
معه فلا يكون واجباً وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد وهو إذا ظن فواته  
وهو غير شامل لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة ، أو لا فلا يكون واجباً .  
قلنا منقوض بما إذا صرح به قيل النهى يفيد الفور فكذا الأمر قلنا لأنه  
يفيد التكرار .

أقول : الأمر المجرد عن التكرار وهو المراد بقوله « المطلق » إن قلنا :  
لأنه يدل على التكرار دل على الفور لأنه لازم له ، وإن قلنا : لا يدل على  
التكرار فهل على الفور أم لا ؟ حكى المصنف فيه أربعة مذاهب :

أحدها : أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل  
قال في البرهان : وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه (١) ، وقال في المحصول :  
لأنه الحق (٢) واختاره الأمدى (٣) وابن الحاجب (٤) والمصنف .

المذهب الثاني : أنه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية (٥) .

والمذهب الثالث : أنه يفيد التراخي أى جوازاً قال الشيخ أبو إسحاق :  
والتعبير بكونه يفيد التراخي غلطه (٦) .

---

(١) انظر : البرهان ( ٢٣٢ / ١ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ٢٤٧ / ١ ) .

(٣) انظر : الإحكام ( ٣٠ / ١ ) - ( ٣١ ) .

(٤) انظر : شرح المضد ( ٨٣ / ٢ ) .

(٥) البرهان ( ٢٣١ / ١ ) .

(٦) انظر : شرح اللمع ( ٢٣٥ / ١ ) .



وقال في البرهان : إنه لفظ مدخول فإن مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به ، وليس هذا معتقداً (١) ، نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية إنا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير ، قال : وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله وحكاه في البرهان أيضاً (٢) .

الرابع : وهو مذهب الواقفية إنه مشترك بين الفور والتراخي (٣) .

## منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة ورود الأمر تارة مستعملاً في الفور كالأمر بالإيمان ، وتارة مستعملاً في التراخي كالأمر بالحج ، فقال بعضهم : هو حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهو طالب الفعل ، ومنهم من قال : هو حقيقة في الفور مجاز في التراخي ، ومنهم من قال : هو مشترك لفظي بين الفور والتراخي .

أدلة القائلين بأن الأمر المطلق لا يدل على الفور أو التراخي

(قوله : لنا ما تقدم) أي في الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار وأشار إلى أمرين :

أحدهما : أنه يصح تقييده بالفور والتراخي من غير تكرار ولا نقض .

والثاني : أنه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز ، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطاً :

(١) البرهان ( ١ / ٢٣٣ ) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : المراجع السابقة .

## أدلة القائلين بالفور

استدل القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه :

أحدها أنه تعالى : ذم إبليس لعنه الله على ترك السجود لأدم عليه الصلاة والسلام بقوله : ( ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ) (١) كما تقدم بسطه في الكلام على أن الأمر للوجوب ، فلم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ، ولما كان لإبليس أن يقول إنك ما أوجبه على الفور فقيم الذم ؟

وأجاب المصنف تبعاً للإمام : بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه للفور ، وفي الجواب نظراً لأن الأصل عدم القرينة ، وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الأمر للوجوب مع أن ما قاله بهينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم ، بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى : ( فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ) (٢) وفيه قربتان دالتان على الفور أحدهما الفاء ، والثانية أن الأمر وهو قوله تعالى : ( فقعوا ) عامل في إذا ، لأن إذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين ، فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تصويتي إياه .

والدليل الثاني أن قوله تعالى : ( وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ) (٣) الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة ، والمصارعة هي التعجيل ، فيكون التعجيل مأموراً به ، وقد تقدم أن الأمر للوجوب فيكون المسارعة ولا معنى للفور إلا ذلك ، ثم إن حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن ، لأنها فعل الله تعالى ، فيستحيل مسارعة العبد إليها فحمل على

(١) سورة الاعراف من الآية ١٢ .

(٢) سورة الحجر الآية ٢٩ .

(٣) سورة آل عمران من الآية ١٢٣ .

المجاز وهو فعل المأمورات لكونها مسبباً للمنفرة ، فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب . والجواب : أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر بل لإيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى : ( وسارعوا ) لا من لفظ الأمر وتقرير هذا الكلام من وجهين :

أحدهما : أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف .

الثاني : وهو تقرير صاحب الحاصل : أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها ، بل من دليل مفصل وهو قوله تعالى : ( سارعوا ) ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول : الآية دالة على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره ، وأيضاً فالمتنضي أي المتعذر لصحة الكلام لا عموم له كما يستعرفه في العموم فيختص ذلك بما انفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور .

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين :

أحدهما : أن جوازه إن كان مشروطاً بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأي من شرطه فيلزم سقوطه ، لأن البدل يقوم مقام المبدل ، وإن كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب وإلا ما جاز تركه بلا بدل .

الثاني : أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز للكلف إخراجة عنه أم لا ، وكل من القسمين باطل : أما الأول فلأن القائلين به انفقوا على أن ذلك الأمد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو المرض ، الشديد ، وذلك الأمر غير شامل للكافرين ، لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة ، فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في

أنفس الأمر ولو كان واجباً لامتنع تركه ، والفرض أنا جوازنا له الترك في كل الأزمان المتقدمة على ذلك الزمن .

وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز الترك أبداً وذلك ينافي الوجوب .

والجواب : أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الأمر بجواز التأخير فقال : أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت ، فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا . قال في المحصول : وهو لازم لا محيص عنه (١) .

الدليل الرابع : أن النهي يفيد الفور فيكون الأمر أيضاً كذلك بالقياس عليه ، والجامع بينهما هو الطلب .

وجوابه : أن النهي لما كان مفيداً للتكرار في جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر ، وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسألة الرابعة ، وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للإمام وأتباعه ، والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض .

## فروع

أحدها : الأمر بالأمر بالشئ ليس أمراً بذلك الشئ على الصحيح عند الإمام (٢) والآمدى (٣) وأتباعهما ، لأن من قال : مر عبدك بكذا ، ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعدياً ، ولا بالثاني مناقضاً مثاله قوله ﷺ : دمره فليزاجعها ، (٤) .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٢٥٠ - ٢٥٢ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٢٦ - ٣٢٧ ) .

(٣) انظر الإحكام ( ٢ / ٤٤ ) .

(٤) رواه مسلم : كتاب الطلاق - باب : تحريم طلاق الحائض من حديث =

الثاني : الأمر بالمأهية السكنية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالأمر  
بالبَيْع ، فإنه لا يدل على البيع بالذبح أو بغيره هكذا قاله الإمام (١) ،  
وخالفه الأمدى (٢) وابن الحاجب (٣) .

الثالث : إذا كرر الأمر فقال : صل ركعتين ، فقبل : يكون ذلك  
أمراً بتكرار الصلاة ، ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي ، وقال  
الصيرفي : الثاني تأكيد ، وقال الأمدى بالوقف (٤) .

---

= ابن عمر ، والنسائي - كتاب الطلاق - باب الرجعة ، وابن ماجه - كتاب  
الطلاق ، باب : طلاق الستة .

- (١) انظر : المحصول ( ١ / ٣٢٧ ) .
- (٢) انظر الإحكام ( ٢ / ٤٥ ) .
- (٣) انظر : شرح العضد ( ٢ / ٩٣ ) .
- (٤) انظر الإحكام ( ٢ / ٤٦ ، ٤٧ ) .

( ٤ - الاسنوى - ج ٢ )

## الفصل الثالث

### في النواهي

وفيها مسائل

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

#### المسألة الأولى في دلالة النهي على التحريم :

قال البيضاوي : ( الأولى : النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى :  
« وما نهاكم عنه فانتهوا » وهو كالأمر في التكرار والفور ) .

الثانية : النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بعينه  
لا يكون مأمورا به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل  
فيه أو لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا ، لأن الأولين تمسكوا على  
فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير ، وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع  
في وقت النداء فلا .

الثالثة : مقتضى النهي فعل الضد ، لأن العدم غير مقدور وقال  
أبو هاشم من دعي إلى ربا فلم يفعل مدح ، قلنا : المدح على الكف .

الرابعة : النهي عن الأشياء إما عن الجمع كنسكاح الاختين أو عن  
الجميع كالربا والسرقة .

أقول : النهي هو القول الطالب للترك ولم يذكر المصنف حده لكونه  
معلوما من حد الأمر السابق ، وصيغته تستعمل في مبة معان ذكرها  
الغزالي والآمدی وغيرهما .

أحدها : التحريم كقوله تعالى : ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ) (١) .

والثاني : السكرانة كقوله ﷺ ، لا يمكن أحدكم ذكره يمينه وهو يقول ، (٢) .

الثالث : الدعاء كقوله تعالى : ( ربنا لا تزغ قلوبنا ) (٣) .

الرابع : الإرشاد كقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ) (٤) .

الخامس : التحقير كقوله تعالى : ( ولا تمدن عينيك ) (٥) .

السادس : بيان العاقبة كقوله تعالى : ( ولا تحسبن الله غافلاً ) (٦) .

السابع : اليأس كقوله تعالى : ( لا تعتذروا اليوم ) (٧) — (٨) .

وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلم والاستعلاء وإرادة الترك أم لا ؟ وأنه هل له صيغة تخصه أم لا ؟ وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده أم لا ؟ وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو السكرانة ؟ أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف ، كما اختلفوا في الأمر ، فعلى هذا إذا ورد النهى مجردا عن القرائن فقتضاه التحريم كما به المصنف ،

(١) سورة الانعام من الآية ١٥١ .

(٢) أخرجه مسلم : كتاب الطهارة ، باب النهى عن الاستنجاء باليمين من حديث أبي قتادة .

(٣) سورة آل عمران من الآية ٨ .

(٤) سورة المائدة من الآية ١٠١ .

(٥) سورة طه من الآية ١٣١ .

(٦) سورة إبراهيم من الآية ٤٢ .

(٧) سورة التحريم من الآية ٧ .

(٨) انظر : المستصفى ( ١ / ١٦٤ ، والإحكام للامدنى ٢ / ٤٨ ) .

وأمر عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العمل في الأحاديث ما نصه :  
« وما نهي عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على أنه أراد غير  
التحريم » (١) انتهى .

واستعمل المصنف عليه بقوله تعالى : ( وما نهاكم عنه فانتهوا ) (٢) أمر  
بالانتهاء عن المنهى عنه فيكون الانتهاء واجبا ، لأنه قد تقدم أن الأمر  
للو جوب ، ولك أن تقول : إنما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي  
بدليل مفصل أيضا لا من وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى .

### دلالة النهي على التكرار والفور

قال المصنف : دلالة النهي على التكرار والفور كالأمر ، يعني أن  
النهي حكمه حكم الأمر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم  
وفي المحصول أن هذا هو المختار (٣) .

وفي الحاصل : أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ( ولا تقر بوا  
الزنى ) (٤) ولغير التكرار كقول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم ،  
والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك ،  
وصحح الأعمدي ، وابن الحاجب أنه للتكرار والفور (٥) ، وجزم به المصنف  
قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه . وقال في المحصول : إنه المشهور ،  
وابن برهان : إنه مجمع عليه ، ودليل الإمام مردود بما تقدم في الكلام على

---

(١) انظر : الرسالة بتحقيق الشيخ شاكر ص ٢٤٣ .

(٢) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٣) انظر : المحصول ١ / ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

(٤) سورة الإسراء من الآية ٣٢ .

(٥) انظر : الإحكام ( ٢ / ٥٣ ) ، وشرح العضد على المختصر ( ٢ / ٩٤ ، ٩٥ )



أن الأمر ليس للتكرار ، ولأن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو لقريظة ، وهو المرض والكلام عند عدم التكرار .

### المسألة الثانية

في أن النهي يدل على الفساد أم لا

اختلف العلماء في دلالة النهي على فساد المنهى عنه فقال بعضهم : لا يدل عليه مطلقاً ، ونقله في المحصول على أكثر الفقهاء (١) ، والأكمدى عن المحققين (٢) .

المذهب الثاني : أنه يدل على الفساد مطلقاً ووجهه ابن الحاجب (٣) .  
المذهب الثالث : لأبي الحسين البصري أنه يدل على الفساد في العبادات (٤) دون المعاملات واختاره الإمام في المحصول والمشتب وكذلك أتباعه (٥) .  
المذهب الرابع : لليضاوي ، وهو التفصيل الذي يأتي ذكره والكلام عليه .

وحيث قلنا يدل على الفساد فقليل : يدل من جهة اللغة ، والصحيح عند الأكمدى وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع ، وقدم تقدم دليله في الكلام على أن امتثال الأمر يوجب الأجزاء وإليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرعاً ، وإذا قلنا : لا يدل على الفساد . فقال أبو حنيفة : يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المبين ، ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب أنه فاسد (٦) .

(١) انظر : المحصول (١ / ٣٤٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٤٨ - ٥٢) .

(٣) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العنبد (٢ / ٩٥) .

(٤) راجع : المعتمد لأبي الحسين البصري (١ / ١٨٤) .

(٥) انظر : المحصول (١ / ٣٤٤) .

(٦) انظر : المستصفي (٢ / ٩ ، ١٠) .

ولنرجع إلى كلام المصنف وحاصله : أن النهى يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات أى سواء نهى عنها لعبينها أو لأمر قارئها ، والدليل على ذلك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه ، وحينئذ لا يكون إلا بالفضل المنهى عنه آتياً بالمأمور به ، فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذى أتى به غير مجزئ ، وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم فى الكلام على الصحة ، هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المستنونة مع أن الدعوى عامة ، فالأولى أن يقال : الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صحت لوقعت مأموراً بها أمر ندب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات ، ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين .

وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه .

على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهاى عنه بمجهتين واعتبارين ، كما لو قال لعبد خط هذا الشرب ولا تخطه فى الدار فخاطه فيها .

وأما النهى فى المعاملات فعلى أربعة أقسام ، لأن النهى لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا .

والثانى : لا يخلو إما أن يكون إلى جزئه أم لا .

والثالث : لا يخلو إما أن يكون إلى لازم غير مقارن أم لا .

فالأول : كالنهي عن بيع الحصة ، وهو جعل الإصابة بالحصة يعبأ قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأولين فى الحديث .

والثانى : كبيع الملاقيع ، وهو مافى بطون الأمهات فإن النهى راجع إلى نفس المبيع ، والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان الثلاثة هى العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل فى الماهية .

والثالث : كالتنهي عن الربا ، أما الربا النفسية والتفرق قبل التقابض فواضح كون التنهي عنه لمعنى خارج ، وأما ربا الفضل فلأن التنهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لأجل الزيادة ، وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع ، وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لكنّه لازم ، والدلائل على أن التنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد أن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد التنهي من غير تكيد فكان ذلك إجماعاً ، وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى .

وأما الرابع : فالتنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع أيضاً إل أمر خارج عن العقد ، وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك ، والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع ، وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الإمام في المعالم ، ونقله الأمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي ، واختاره (١) ، ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ، ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد ، فإنه عدد بيوعاً كثيرة ويحكم بإبطالها لتنهي الشارع ثم قال مانعه : وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره إلا بما أحل به ، وما أحل به من البيوع مالم يئنه عنه فلا يكون مانهى عنه من البيوع محلاً ما كان أصله محرماً ، ثم قال : وهذا يدخل في عامة العلم (٢) .

(١) انظر : الإحكام (٢ / ٤٨ - ٥٢) .

(٢) انظر الرسالة ص ٣٤٣ - ٣٥٥ .

### المسألة الثالثة

#### في مقتضى النهى

مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به إنما هو فعل ضد النهى عنه ، فإذا قال : لا تهجرك فعناه أسكن ، وهذا هو رأى الجمهور ، وقال أبو هاشم والغزالي : هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال (١) .

استدل الجمهور بأن النهى تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدورا للكف ، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدورا ، لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودي ، والعدم نفي محض فيمتنع إسناده إليها ، إذ لا فرق في المعنى بين قولنا : ما أثرت القدرة أو أثرت ههنا صرفا ، ولأن العدم الأصلي أى المستمر حاصل ، والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا ، وإذا ثبت أن مقتضى النهى ليس هو العدم ، ثبت أنه أمر وجودي ينافي النهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول : ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا .

واستدل أبو هاشم ومن معه بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا ، قلنا : لا نسلم فإن العدم ليس في وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا ، والكف فعل الضد ، ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر بضده فإن هذا هو قولهم متعلق النهى ضد النهى عنه .

(١) انظر : المستصفى ( ٢ / ١٠ ، ١١ ) .

#### المسألة الرابعة

فيما يقتضيه النهي عن التعدد

النهي إن كان الشيء واحدا فلا كلام ، وإن كان عن أشياء فعلى

قسمين :

أحدهما : أن يكون عن الجميع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات  
على سبيل الانفراد ، كالنهي عن نكاح الأختين ، وكالحرام المخير عند  
الاشاعة كما تقدم فى خصال الكفارة .

الثانى : أن يكون عن الجمع أى كل واحد كالربا والسرقة ، واعلم أن  
الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحيدته فالتفصيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد  
لخلص من السؤال .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## الباب الثالث

في العموم والخصوص

وفيه فصول

### الفصل الأول

في العموم

وفيه مسائل معنى العام

قال المصنف : ( العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد  
وفيه مسائل ) :

أقول : اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا  
في وصف المعاني بالعموم على عدة أقوال : أحدها عند ابن الحاجب : أنه  
حقيقة فيه أيضاً ، لأن العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد ، وذلك  
موجود بعينه في المعنى ، ولهذا يقال : عم المطر ، وعم الأمير بالعطاء ،  
ومنه نظر عام وحاجة ، وعلة عامة ، ومفهوم عام ، وسائر المعاني الكلية  
كالاجناس والأنواع وكذا الأمر والنهي النفسانيان (١) .

الثاني : أنه مجاز ونقله في الإحكام عن الأكثرين ولم يرجع خلافه  
وامتدلوا على ذلك بأنه لو كان حقيقة لكان مطرداً ، وليس كذلك بدليل

---

(١) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ١٠١ / ٢ ) .

معاني الأعلام كلها ، ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان ، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك ، فإنه لا يسكون أمراً واحداً يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الأرض (١) .

الثالث : أنه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازاً حكاة ابن الحاجب (٢) .  
إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى شرح التعريف .

( فقلوه : لفظ ) جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنساً بعيداً بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل مركباً كان أو مفرداً بخلاف الكلمة ، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكونه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما ، والتخصيص فرع العموم وأيضاً فسيأتي قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ، ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون إطلاق العموم هناك على سبيل كراهة الجمهور . وكلامه هنا في المدلول الحقيقي ، ونقول العموم هناك بحسب اللغة ، وهنا بحسب الاصطلاح ، وفي المعالم أن العام ما يتناول شيئين فصاعداً من غير حصر ، فسلم من الاعتراضين وأن وقع في غيرهما .

( وقوله : يستغرق ) خرج به المطلق فإنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الأفراد ، فضلاً استغراقها ، وخرج به المنكرة في سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل ، أو مثناة كرجلين ، أو مجموعة كرجال ، أو عدداً كعشرة ، فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي ، نعم هي عامة عموم البديل عند الأكثرين إن كانت أمراً نحو: اضرب رجلاً، فإن

(١) انظر الإحكام للآمدي (٢/٥٦، ٥٧) .

(٢) انظر المختصر مع الشرح (١/١٠١) .

كانت خبراً نحو : جاءني رجل فلا تعم . ذكره في المحصول في الكلام على أن الشكوة في سياق النفي تعم (١) ، ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدل عن الآخر .

( وقوله : جميع ما يصلح له ) احقراز عما لا يصلح ، فإن عدم استغراق « من ، لما لا يعقل ، وأولاد زيد لا أولاد غيره لا يمنع كونه عاماً ، لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة .

( وقوله : بوضع واحد ) متعلق بـ يصلح والياء للمبينة ، لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ، ويجوز أن يكون حالاً من ( ما ) أى جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد ، واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة وبجاز كالأسد وتقريره على وجهين :

أحدهما : أن العين قد وضعت مرتين مرة للبصرة ومرة للفؤارة ، فهي صالحة لهما فإذا قال : رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفؤارة أو بالعكس ؛ فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة ، لأن الشرط إنما هو استغراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد ، وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا يضر ، فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة ، وما كان له حقيقة وبجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه ، فيكون المقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد لا الإخراج ، وهذا التقرير قد أشار إليه في المحصول إشارة لطيفة ، فقال : فإن عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معاً (٢) .

التقرير الثاني : أنه قد تقدم إنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقة كالعين ، وفي حقيقة ومجازه كالأسد ، وحيث أنه فيصدق أن يقال : إنه لفظ مستغرق

(١) انظر المحصول ( ١ / ٣٧٠ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٣ ) .



لجميع ما يصلح له وليس بهام ، أما الأسد ونحوه فلا خلاف وأما العيين  
ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله : « بوضع واحد » وفي  
الحمد نظر من وجوه :

أحدها : أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا  
حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقة أو رسميا أورده الآمدى في  
الإحكام (١) .

الثاني : أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولا لانه من الافعال  
والمفعول وغيرهما نحو : ضرب زيد عمرا .

الثالث : القبض بأسماء الأعداد ، فإن لفظ العشرة مثلا صالح لعدد  
خاص ، وذلك العدد له أفراد وقد استغراقها .

الرابع : أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع ، وهو من جملة المعروف ،  
وأخذ المعروف قيدا في المعروف باطل لما علم في علم المنطق أورده الأصهباني  
شارح المحصول ،

وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لسكونه عناية  
في الحمد ، نعم قولنا : ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لانه  
غير شامل لجميع أنواع الضرب .

### المسألة الأولى

في الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد

قال المصنف : ( الأولى - أن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، فالدال  
عليها المطلق ، وعليها مع وحدة معينة المعرفة ، وغير معينة النكرة ، ومع  
وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام ) .

---

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٥٤ ) .

أقول : شرع المصنف في بيان الفرق بين المطلق ، والنسكرة ، والمعرفة ،  
والعام ، والعدد . فإن مبهم يرى أن المطلق : هو النسكرة كما حكاه في  
المحصول ، وحاصله أن لكل شيء حقيقة أى ماهية ذلك الشيء بها أى بتلك  
الحقيقة يكون ذلك الشيء ، فالجسم الإنسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان  
الناطق ، وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان ، فإن الإنسان إنما يكون إنساناً  
بالحقيقة ، وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازماً لها  
كالواحدة والكثرة أو مفارقاً كالخصول في التحيز المعين ، ففهوم الإنسان  
من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة ، والكثرة مغايرة  
للفهوم من حيث حقيقة وإن كان لا يخلو عنه إذا عرفت هذا فنقول :  
اللفظ الدال على الحقيقة فقط هو المطلق ، كقولنا : الرجل خير من المرأة (١)  
والدال عليها مع وحدة ، أى مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص  
أو بالنوع أو بالجنس ، إن كان معينا فهو المعرفة كزيد ، وإن كان غير  
معين فهو النسكرة ، كقولك مررت برجل . وهذان القسمان لم يذكرهما  
الإمام ذكرهما صاحب الحاصل ، وصاحب التحصيل (٢) فتبعهما المصنف ،  
والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها : إن كانت  
معدودة أى محصورة لا تتناول ماعداها فهو العدد كنخسة ، وإن كانت  
غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى  
لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين ، وهذه العبارة التى في العام  
أخذها المصنف من الحاصل فإنه عدل عن قول الإمام ، وعليها مع كثرة  
غير معينة إلى ما قلناه ، لأنه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا : رجال فتابعه  
المصنف عليه وهو من محاسن الكلام ، وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ،  
ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولاً ، ومنه أخذ القرافى حده

(١) انظر المحصول (١ / ٣٥٥ ، ٣٥٦) .

(٢) انظر : التحصيل (١ / ٣٤٤) .

حيث قال : هو اللفظ الموزوع لمعنى كلى يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى أنه اختراعه . واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه :

أحدها : أنه يقتضى أن العدد والمعرفة والعام متقابلات أى لا يصدق أحدها على الآخر ، لأن هذا شأن التقسيم ، وليس كذلك فإن العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو : كل رجل وخمسة فتداخلت الأقسام .

الثانى : أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو : الرجلين والرجال عن حد المعرفة ، خروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ، ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل ، والتحصيل (١) .

الثالث : أن العدد في قولنا خمسة رجال مثلاً إنما هو الخمسة وحدها بلا نزاع ، والرجال هو المعدود ، وكلامه يقتضى أن العدد إما اسم للمجموع أو للرجال فقط وهو الأقرب لكلامه ، فإن الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس فإنما عدناها بها ، وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيثوقف معرفته على معرفته ، فكيف يؤخذ في التقسيم الذى يحصل منه تعريفه ، وعبر الإمام في المحصول والمعالم بقوله : معينة (٢) ولكن أبدله في الحاصل بقوله : معدودة فتبعه المصنف عليه .

### المسألة الثانية

#### في تقسيم العام

قال البيضاوى : ( الثانية : العموم إما لغة بنفسه « كأى ، لكل ومن ، للعالمين وما ، لغيرهم ، « وأين ، للسكان ، « ومتى ، للزمان أو بقرينة

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٥٦ ) .

في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام ، والمضاف وكذا اسم الجنس أو  
النفي كالنكرة في سياقه أو عرفا مثل : ( حرمت عليكم أمهاتكم ) فإنه  
يوجب حرمة جميع الاستمتاع أو عقلا كترتيب الحكم على الوصف ،  
ومعيار العموم جواز الاستثناء ، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاء وإلا  
لجاز من الجمع المنكر . قبل : لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضا .  
قلنا : منقوض بالاستثناء من العدد ، وأيضا استدلال الصحابة رضى الله  
عنهم بعموم ذلك في مثل : « الزانية والزاني » ، « يوصيكم الله في أولادكم » ،  
« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » ، « الأئمة من قریش » ،  
« نحن معاشر الأنبياء لا نورث » ، شائعا من غير نكير ) .

أقول : للعموم إما أن يكون لغة ، أو عرفا ، أو عقلا .  
القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان :

أحدهما : أن يكون عاما بنفسه أى من غير احتياج إلى قرينة ، وحينئذ  
فإما أن يكون عاما في كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأن  
تقول : أى رجل جاء ، وأى ثوب لبسته ، وكذا كل وجميع والذي والى  
ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه  
جزم الجوهري (١) وغيره ، فإن كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو  
البقية فلا يهم وهو الصحيح ، وفي الحديث « وفارق سائرهن » (٢) أى

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة « سور » .

(٢) الحديث ورد في قصة : غيلان بن سليمة بن معتب بن مالك بن كعب ،  
أسلم أسلم بعد فتح الطائف ولم يهاجر ، توفى في آخر خلافة عمر بن الخطاب  
رضى الله عنه ، وقد أسلم على عشر نسوة ، فقال له رسول الله - ﷺ - :  
« أمسك منهن أربعا وفارق سائرهن » .

رواه مالك في الموطأ ( ٢ / ٨٦ ) ، وأحمد في المسند ، والترمذى في سننه  
( ٢ / ٣٩٨ ) ، وابن ماجه في السنن ( ١ / ٦٢٨ ) ، والشافعى في الام ( ٥ / ٤٩ ) .

بأقبح وشرط «أى» ، أن تكون استفهامية أو شرطية ، فإن كانت موصولة نحو : مررت بأبهم قام أى بالذى ، أو صفة نحو : أى مررت برجل أى رجل بمعنى كامل ، أو حالا نحو : مررت بزيد أى رجل بفتح بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو : يا أيها الرجل ، فإنها لا تعني ، وإما أن يكون عاماً في العالمين خاصة أى أولى العلم دكن ، فإن فإنها لا تعني ، وإما أن يكون عاماً في العالمين خاصة أى أولى العلم دكن ، فإن الصحيح أنها تعني المذكور والإناث والأحرار والعبيد ، وقيل : نعم شرعا المذكور الأحرار فقط ، وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة نحو : مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لا تعني .

والعالمين هنا - بكسر اللام - وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هي العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو أن «من» يطاق على الله تعالى كقوله تعالى : (ومن لستم له برازقين) (١) وكذلك أى كقوله تعالى : (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) (٢) .

والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل ، فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل . وإما أن يكون عاماً في غير أو العلم وهو «ما» فهو أشر ما رأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان إن شاء الله تعالى .

لكن إذا كانت «ما» نكرة موصوفة نحو : مررت بما معجب لك أى بشيء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فإنها لا تعني ، وإما أن

(١) سورة الحجر من الآية ٢٠ .

(٢) سورة الانعام من الآية ١٩ .

يكون عاماً في الأمكنة خاصة نحو : أين تجلس أجلس ، وإما في الأزمنة  
نحو : متى تجلس أجلس وقيّد ابن الحاجب بالزمان المبهم (١) ، كما مثلناه  
حتى لا يصح أن تقول : متى زالت الشمس فأق ، ولم أر هذا الشرط في  
الكتب المعتمدة .

الحال الثاني : وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقريضة ،  
وتلك القريضة قد تكون في الإثبات ، وهي «أل» ، والإضافة ، الداخلان  
على الجمع كالبيد وعبيدي ، وعلى المفرد ، وهو الذي عبر عنه المصنف  
باسم الجنس ، كقوله تعالى : ( ولا تقرّوا الزنى ) (٢) فليحذر الذين  
يخالفون عن أمره ، (٣) لكن إن كانت «أل» عمديّة ، فإن تعميمها لأفراد  
المعروفين خاصة . قال في المحصول : والضمير العائد على اسم حكمه حكم  
ذلك الاسم في العموم وعدمه .

وهنا أمور :

أحدها : أن هذه القريضة قد تفيد العموم في النفي أيضاً نحو :  
( ولا تنكحوا المشركات ) (٤) .

الثاني : أن العموم فيما تقدم يختلف باختلاف الداخل عليه ، فالداخل  
على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم الجموع ، لأن «أل» تعم  
أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة ، وفائدة  
هذه أنه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه  
لمفرداته . إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع والواحد ليس

(١) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ١٠١ ، ١٠٢ ) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٣٢ .

(٣) سورة النور من الآية ٦٣ .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٢١ .

بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ، ولا من النفي عنه النفي عن كل فرد : فإن قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب السكينة ، فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيًا أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة . قلنا : لا تنافي بينهما فإنما قد أثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع .

الثالث : لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا . نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الأمر للوجوب ، فإنهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى : ( فليحذر ) الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم ، فأجابوا بأنه عام الجواز الاستثناء كما تقدم (١) ونقله الفراءني هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعروف بال قد ذكره الإمام في كتبه وصح هو وأتباعه : أنه لا يعم (٢) ، وصح المصنف وابن الحاجب عكسه (٣) ، ابن برهان في الوجيز .

ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرد والجبائي (٤) . ونقله الأمدى عن الشافعي رحمه الله والأكثرين (٥) ، ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فإنه نص على أن الأرض من قوله تعالى : ( خلق السموات والأرض ) (٦) من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : ( الرابية والزاني ) (٧) . ( والسارق والسارقة ) (٨) ونحوه من العام الذي

(١) انظر المحصول (١/١٣٥) . (٢) المصدر السابق (١/٣٨٢) .

(٣) انظر : المختصر مع المضد (٢/١٠٢) .

(٤) انظر : المحصول (١/٣٨٢) .

(٥) انظر : الإحكام للأمدى (٢/٥٧، ٦٢) .

(٦) سورة النحل من الآية ٦ .

(٧) سورة النور من الآية ٢ .

(٨) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

لخص (١) ، ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فإنه جعل قوله تعالى : ( النفس بالنفس ) (٢) من العام المخصوص ، ولك أن تقول : لم لم يقل الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق الم عرف ، وقد يجاب بأن هذا يبين فيراعى فيها العرف لا اللغة .

( قوله : أو النفي ) تقديره أو بقرينة في النفي ، وهو معطوف على قوله في الإثبات وحاصله : أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحوه أو أحد قائم ، أو باشر عامليها نحو ما قام أحد ، وسواء كان الثاني « ما » أو « لم » أو « دن » أو « ليس » أو غيرها ، ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشئ أو ملازمة للنفي نحو : أحد أو داخلا عليها من نحوه : ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العامة عمل أن وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها العموم وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائماً ، وما في المدارج رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح : أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب معين .

ومن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف (٣) لكنها ظاهرة في العموم لأنص .

( قوله : أو عرفاً ) :

هذا هو القسم الثاني من أصل التقسيم وهو عطف على ( قوله : لغة ) أي العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى : ( حرمت عليكم أمهاتكم ) (٤)

(١) قاله الإمام الشافعي في الرسالة ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٤٥ .

(٣) انظر : البرهان ( ١ / ١٧٥ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ) .

(٤) سورة النساء من الآية ٢٣ .



فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاع ، لأنه المقصود من الفسوة دون الاستخدام ونحوه ، ومثله قوله تعالى : ( حرمت عليكم الميتة ) (١) فإننا حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذکور في باب المجمل والمبين أن هذا كله مجمل .

( قوله : أو عقلا ) هذا هو القسم الثالث : وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو : حرمت الخمر للإسكار ، فإن ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له ، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول ، وكلما انتفت فإنه يفتنى ، وأما في اللغة فإنها لم تبدل على هذا العموم ، أما في المفهوم فواضح ، وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ . وههنا أمران :

أحدهما : أن صبيغ العموم وأن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والأزمان والبقاع ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته في الأشخاص بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : ( اقتلوا المشركين ) (٢) يقتضى قتل كل مشرك لكن لا في حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد الذمة بل يقتضى ذلك في حال ما ، وما من مشرك إلا ويقتل في حال ما كحال : الردة ، وحال الحرب ، وهذه القاعدة ارتضاها القرأني والأصفهاني في شرحي المحصول ، ونارح الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها ، وكذلك الإمام في المحصول فإنه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا : لما كان أمرا بجميع الأقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات ، وإلا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الأقيسة (٣) ، ويظهر

(١) سورة المائدة من الآية ٣ .

(٢) سورة التوبة من الآية ٥ .

(٣) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٥٤ ) .

أن يتوسط فيقال : معنى الإطلاق أنه إذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى . أما في أشخاص أخرى فيعمل به ، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبق شخص إلا ويدخل ، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد . ولقائل أن يقول : عدم التكرار معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار .

الثاني : دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله والمعتزلة أيضاً ، وظنية عند أكثر الفقهاء . هكذا نقله الإبياري شارح البرهان ، وهي فائدة حسنة ومن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ، وذكر الماوردي نحوه أيضاً فقال : واختلف المعممون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر ، وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضاً (١) .

### هل صيغ العموم حقيقة — الأدلة على ذلك

( قوله : ومعيار العموم إلخ ) اعلم أن الشافعي رضي الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب (٢) . وذهب جماعة إلى العكس . وقال جماعة : إنها مشتركة بينهما . وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشئ واختاره الأمدى (٣) ، وقيل بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي ، واختار المصنف مذهب الشافعي ، واستدل عليه بوجهين :

الدليل الأول : جواز الاستثناء ، وذلك لأن هذه الصيغ يجوز أن

(١) انظر: البرهان (١ / ٣٢١) .

(٢) انظر : شرح العنود على المختصر (٢ / ١٠١) .

(٣) انظر : الإحكام (٢ / ٥٧) .

يستثنى منها ما استثناء من الأفراد ، والاستثناء إخراج مالولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه ، فلزم من ذلك أن تكون الأفراد كلها واجبة الدخول ، ولا معنى للعموم إلا ذلك ، أما المقدمة الأولى فبالإتفاق ، وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال إلا زيدا وقد نص النحاة على منعه . نعم قالوا : إن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم ، والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع إيراد هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا أتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة ، بل صرحوا بجوازه في موضع من هذه المسألة ، ومقالة المصنف هو الصواب .

واعترض الخصم عليه : بأنه لو وجب أن يتناولوه لامتنع الاستثناء ، لأن المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ، ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول ،

وأجاب المصنف : بأن ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد ، فإن المستثنى داخل في المستثنى منه قطعاً ، وللخصم أن يقول : لا أسلم جواز الاستثناء من العدد ، فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصاً كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره ، قال : إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المباغة كالألف والسبعين فيجوز ، نعم الإعتراض نفسه ضعيف أو باطل ، فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال : ما يجب اندراجه لولاه ، وأيضاً فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة ، لا منه فلا تناقض ، لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى .

الدليل الثاني : استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالاً شاملاً من غير تكبير فكان إجماعاً . وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم

الجلس المحلى بال كقوله تعالى : ( الزانية والزاني ) (١) وبعموم الجمع المضاف ، فإن فاطمة احتججت على أبي بكر رضى الله عنهما في توريتها من النبي ﷺ الأرض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى : ( بوصيكم الله في أولادكم ) (٢) .

واستدل أيضاً أبو بكر (٣) بعمومه ، فإنه رد هلى فاطمة (٤) بقوله ﷺ « نحن مهاشم الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة » (٥) وهذا الحديث معزو إلى الترمذى في غير جامعه ، والثابت في الصحيحين : « لانورث ماتركناه صدقة » .

واستدل همر (٦) رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فإنه قال لأبي بكر

(١) سورة النور من الآية ٢ .

(٢) سورة النساء من الآية ١١ .

(٣) هو الصحابي الجليل : عبد الله بن عثمان بن عامر بن كعب ، القرشى التميمى ، أبو بكر الصديق ، ولد قبل عام الفيل بسنتين وستة أشهر ، صحب النبي ﷺ - قبل البعثة وكان من السابقين إلى الإسلام ، ورافقه - ﷺ - في الهجرة إلى المدينة المنورة ، ورضيه المسلمون خليفة لرسول الله - ﷺ - وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة . توفي رضى الله عنه - سنة ١٢ من الهجرة (الإصابة ٢/٤١٣ ، صفة الصفوة ١/٢٣٥) .

(٤) هى فاطمة بنت سيدنا رسول الله - ﷺ - بنت خديجة بنت خويلد ، تزوجها أمير المؤمنين : على بن أبى طالب رضى الله عنه وهى فى الثامنة من همرها ، فولدت له الحسن والحسين وأم كلثوم وزينب - رضى الله عنهم جميعاً ، عاشت بعد وفاة الرسول - ﷺ - ستة أشهر ، توفيت سنة ١١ هـ .

انظر : ( طبقات ابن سعد ٨/١١ - ٢٠ ، صفة الصفوة ٢/٣ ) .

(٥) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب فرض الخمس (٣٠٩٤) ومسلم : كتاب الجهاد ، باب : حكم الفاء ( ١٧٥٧/٤٩ ) والترمذى : كتاب السير ، باب : ما جاء فى تركه رسول الله - ﷺ - ( ١٦١٠ ) .

(٦) هو : عمر بن الخطاب بن نفيل العدوى ، أبو حفص ، ثمانى الخلفاء =

حين عزم على قتال مانعي الزكاة : كيف تقا نلهم وقد قال النبي ﷺ :  
 « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فقال أبو بكر أليس  
 أنه قال إلا بحقهم (١) ، وتمسك أيضا أبو بكر به ، فإن الأنصار لما قالوا  
 للمهاجرين معنا أمير ومنكم أمير ، رد عليهم أبو بكر بقوله ﷺ : « الأئمة من  
 قريش » رواه النسائي (٢) .

### المسألة الثالثة

#### هل الجمع المنكر عام

قال البيضاوي : ( الثالثة : الجمع المنكر لا يتفصى العموم ، لأنه يحتمل  
 كل أنواع العدد ، قال : الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع  
 حقائقه . قلنا : لا بل في القدر المشترك ) .

أقول : اختلف الأصوليون في الجمع المنكر ، أى الذى لم يفتقر  
 بالآلف واللام ولم يضاف إذا لم يقع في سياق النفي هل يكون عاما أم لا ،  
 ذهب الجمهور إلى أنه ليس عاما ، وذهب الجبائي إلى أنه عام .

دليل الجمهور : أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل

== الراشدين ، وأجد الفقهاء ، والمبشرين بالجنة ، أول من سمى باسم أمير  
 المؤمنين . سنة ست من البعثة وأعز الله به الإسلام . ثم استشهد سنة ٢٣ هـ  
 ( الإصابة ٥١٨/٢ ) .

(١) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة  
 ( ١٣٩٩ ) ومسلم : كتاب الإيمان ، باب : الأمر بقتال الناس حتى يقولوا :  
 لا إله إلا الله محمد رسول الله ، والترمذى : كتاب الإيمان ، باب : ما جاء في :  
 أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ( ٢٦٠٧ ) .

(٢) عزاه الحافظ المزى للنسائي في القضاء في السنن الكبرى ، تحفة الاشراف  
 حديث ( ٢٥٢٥ ) ، كما رواه أحمد في مسنده ( ١٢٩ / ٣ ) ، والطبراني في المعجم  
 الكبير ( ٧٢٥ ) / ١ ، ٢٢٤ ، والبخارى والبيهقي وغيرهم .  
 انظر : الانتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للبخارى ص ٨٢ وما بعدها .

هيئة تقسيمه إليه ، وتفسير الإقرار به ، وإطلاقه عليه . ووصفه به كرجال  
ثلاثة وعشرة ، ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة ،  
فيكون الجمع أعم ، وكل فرد أخص ، والأعم لا يدل على الأخص  
ولا يستلزمه ، فلا يحمل عليه ، وقوله : ( في كل أنواع العدد ) أي من الثلاثة  
فصاعداً ، وإلا ففرد الاثنان ، وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند  
أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه .

واحتج الجبائي : بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركاً ، لأن  
الأصل في الإطلاق الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما  
ذكرناه في باب الاشتراك ، وقد تقدم هناك من كلام المصنف أن أبا علي  
الجبائي من جوز استعمال المشترك في معنيتين ، لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم  
فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً .

والجواب أنا لا نسلم إلى حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركاً  
بل حقيقة في القدر المشترك بين السكك وهو الثلاثة مع قطع النظر عن  
الزائد عليها كما قاله في المحصول (١) ، لأننا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف  
يكون فيها وأيضاً فللغرار من الاشتراك .

ولك أن تقول : هذا الكلام يقتضي أن رجلاً أقله ثلاثة : وليس  
كذلك جمع كثرة ، والأصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة  
كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة .

#### المسألة الرابعة

في عموم نفى المساواة بين الشبثين

قال البيضاوي : ( الرابعة قوله تعالى : ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب  
الجنة ) يحتل نفى الاستواء من كل وجه ومن بعضه ، فلا ينفي الاستواء

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٣٨٧ ، ٣٨٨ ) .

من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم الأخص ، وقوله : « لا آكل عام ، في كل ما كُول فيحمل على التخصيص ، كما لو قيل ، « لا آكل أكلا ، وفرق أبو حنيفة : بأن أكلا يدل على التوحيد ، وهو ضعيف ، فإنه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع ) .

أقول : نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى : ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ) (١) — هل هو عام في الأمور التي يمكن نفيها أم لا فيه مذهبان :

أحدهما : أن مقتضاها في الإثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه ، فإن قلنا : من كل وجه ، فلا يستوى فليس بعام بل نفى للبعض لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية . وإن قلنا : من بعض الوجوه فلا يستوى عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية : والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة أن هذه أيضاً للعموم ، وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة .

المذهب الثاني : للإمام الرازي وأتباعه ومنهم المصنف : بأن نفي المساواة بين الشيئين لا يقتضى نفي المساواة بينهما من كل الوجوه ، واستدلوا على ذلك بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه إليهما ، والأعم لا يستلزم الأخص ، فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه (٢) ، وهذا الدليل ضعيف لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في طرف الإثبات ، أما في طرف النفي فيدل لأنه نفى الحقيقة ، ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد لسكانت الماهية موجودة ، ولهذا لو قال : ما رأيت

(١) سورة الحشر من الآية ٢٠ .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٨٨ ) .

حيواناً وقد رأى إنساناً عد كاذباً ، وأيضاً فلأن الأفعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم .

( قوله : بخلاف لا آكل ) اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلاً : والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله : والله لا آكل أكلًا فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحتمل بغيره ، فإن لم يتلفظ بالماكول ، ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى التمر بقوله : والله لا آكل أو إن أكلت فعبدي حر نفى تخصيص الحنف به مذهباً ، منشؤه أن هذا الكلام هل هو عام أم لا ؟ وقد علمت مما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء كما صورته الغزالي في المستصفى (١) ، وأن يكون واقعاً بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب (٢) وافترضاه كلام الأمامي (٣) .

إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة أنه ليس بعام ، وحيلته فلا يقبل التخصيص بل يحتمل به وبغيره ، لأن التخصيص فرع العموم .

المذهب الثاني : وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو الشرط فيعم ، ولأن لا آكل يدل على نفى حقيقة الأكل الذي تضمنه الفعل فلم يلتفت بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته مستثناة ولا معنى للعموم إلا ذلك ، فإذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص ، واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال : لا آكل أكلًا ، فإن أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم ، فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ، ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة ، فقال :

(١) انظر : المستصفى ( ٢ / ٢١ ، ٢٢ ) .

(٢) انظر المختصر مع المضد ( ٢ / ١١٤ ) .

(٣) انظر : الإحكام للأمامي ( ٢ / ٩٤ ، ٩٥ ) .



إن نظره فيه دقيق (١) ، وفي المنتخب والحاصل أنه الحق ، وفرق الإمام : بأن لا آكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة ، وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص ، فيحتمل بالجميع ، وأما أكل فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة (٢) ، وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلمذا لا يحتمل بغيره ، وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل ، لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ، ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني ، ولو سلمنا أن « لا آكل » ليس بعامة لكنه مطلق ، والمطلق يصح تقييده اتفاقاً .

وقد انتصر الإمام لأبي حنيفة بشيء في غاية الفساد ، فإنه بناء على أن أكل ليس بمصدر ، وأنه للمرة الواحدة ، وأن « لا آكل » ليس بعامة وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد ، وقد تقدم بطلان الكل ، وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأماكن لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً ، فإن المعروف عندنا أنه إذا قال : « والله لا آكل » ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال : إن كنت زيدا فأنت طالق ، ثم قال أردت التكليم شرراً أنه يصح .

### فروع حكاهما الإمام الرازي

أحدها : أن خطاب النبي ﷺ كقوله تعالى : ( يا أيها النبي ) (٣) لا يتناول أمته على الصحيح ، وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه يتناولهم (٤) .

(١) انظر : المحصول ( ٣٩١ / ١ ) .

(٢) المصدر السابق ( ٣٩٢ / ١ ) .

(٣) وردت في مواضع كثيرة مثل : الانقال ٦٤ ، وأول الأحزاب .

(٤) قاله الإمام الرازي في المحصول ( ٣٨٨ / ١ ، ٣٨٩ ) .

الثاني : أن خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين ، وفعلوا لا يدخل فيه الإناث على الصحيح ، ونقله القفال في الإشارة عن الشافعي ، وكذلك ابن برهان في الوجيز (١) .

الثالث : لفظ « كان » لا يقتضي التكرار ، وقيل : يقتضيه (٢) ،

الرابع : إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله ، أكرموا زيداً ، أفاد الاستغراق (٣) .

الخامس : خطاب المشافهة كقوله : ( يا أيها الناس ) (٤) لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل (٥) .

السادس : إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا بإضمار شيء ، وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار كل منهما لم يحز إضمار جميعها لأن الإضمار على خلاف الأصل ، وهذا هو المراد من قول الفقهاء : المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتي الخطأ » (٦) التقدير حكم الخطأ ، وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان ،

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ( ٣٩٤ / ١ ، ٣٩٥ ) .

(٣) قاله الرازي في المحصول ( ٣٨١ / ١ ) .

(٤) وردت في مواضع متعددة: مثل البقرة والنساء والحج ولقمان والحجرات .

(٥) ذكره الإمام الرازي في المحصول ( ٣٩٣ / ١ ) .

(٦) رواه ابن ماجه : كتاب الطلاق - باب : طلاق المكره والناسي - حديث

رقم ( ٢٠٤٥ ) ٦٥٩ / ١ ، والطبراني ، والدارقطني - كتاب النذور حديث ٣ ،

والحاكم بلفظ « تجاوز » ، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الخلع والطلاق - باب :

ما جاء في طلاق المكره وفي رواية لابن ماجه بإسناد ضعيف عن أبي ذر بلفظ

« إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . وللحديث

روايات أخرى كثيرة .

وقد يكون في الآخرة مكره التائب ، قال : وللنخمس أن يقول ليس أحدها بأول من الآخر فيضمهما جميعاً (١) .

السابع : قول الصحابي مثلاً : نهى رسول الله ﷺ عن «بيع الغر» (٢) وقضى بأشاهد والعين (٣) لا يفيد العموم ، لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية ، والمحكي قد يكون خاصاً ، وكذا قوله سمعته يقول «قضيت بالشفعة للجار» (٤) لا احتمال كون الآلف واللام للعمد ، قال ، وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام «قضيت بالشفعة لجار» ، وقول الراوى : قضى بالشفعة لجار بجانب العموم أرجح ، واختار ابن الحاجب : أن الجمع للعموم (٥) ونقل في الإحكام عن الجمهور موافقة الإمام ثم مال إلى أنه يعم .

(١) انظر : المحصول (٣٠٩ / ١) .

(٢) رواه أحمد في مسنده ، ومسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - ولفظ مسلم : نهى عن بيع الحصاة وبيع الغر ، كما رواه ابن حبان والبيهقي كما في : (فيض القدير ٢٣١ / ٦ ، والتلخيص الحبير ٢ / ٢٣٤) .

(٢) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني ومالك . انظر : صحيح مسلم (١٣٢٧ / ٣ ، سنن ابن ماجه ٧٩٣ / ٢) ، الدراية الاحاديث الهداية (١٧٥ / ٢) جامع الاصول (٥٥٥ / ١٠) .

(٤) لفظ الحديث كما ورد في البخارى : كتاب البيوع - باب : بيع الشريك من شريكه : د قضى رسول الله ﷺ - بالشفعة في كل شركة لم تقسم ، كما رواه مالك في الموطأ (٧١٣ / ٢) ومسلم : كتاب المساقاة . باب الشفعة (١٢٢٩ / ٢) والبيهقي في السنن الكبرى (١٠٥ / ٦) والدارقطني في سننه (٢٧٤ / ٢) .

والرواية التي تذكر في كتب الاصول لم ترد إلا عند ابن فرج المالكي المعروف بابن الطلاع حيث قال : د وفي كتاب أبي عبيد أن النبي ﷺ - قضى بالشفعة للجار ، ، أفضية رسول الله ﷺ - لابن فرج ص ٧٧ تحقيق : محمد ضياء الرحمن الاعظمي .

(٥) انظر : شرح العنبد على المختصر (١١٩ / ٢) .

الثامن : قال الشافعي رحمه الله : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ، مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام : وأمسك أربعا وفارق سائرهن ، (١) ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا ، فدل ذلك على أنه لا فرق على خلاف ما يقوله أبو حنيفة . قال الإمام : وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال (٢) .

واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضا أنه قال : حكاية الأحوال إذا تطرق إليهما الاحتمال كساها ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال ، وقد جمع القرافي بينهما بأن قال : لاشك أن الإجمال المرجوح لا يؤثر ، إنما يؤثر المساوي أو الراجح ، وحينئذ فنقول : الاحتمال المؤثر إن كان في محل الحكم وليس في دليبه فلا يقدر كحديث ابن غيلان ، وهو مراد الشافعي بالكلام الأول ، وإن كان في دليبه قدح ، وهو المراد بالكلام الثاني (٣) .

التاسع : مثل : يا أيها الناس ، وباعبادي يشمل الرسول ﷺ ، وقال الحلبي : إن كان معه قل فلا ، وقيل لا يدخل مطلقا .

العاشر : المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثرين كقوله تعالى : ( وهو بكل شيء عليم ) (٥) وقولك : من أحسن إليك فأكرمه ، قال : ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة (٦) قال في الحاصل : وهو الظاهر .

(١) تقدم تخرجه قريبا .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٩٢ ، ٣٩٣ ) .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٤) انظر : المحصول ( ١ / ٣٩٣ ) .

(٥) سورة الانعام من الآية ١٠١ .

(٦) انظر : المحصول ( ١ / ٣٩٢ ) .

الحادى عشر : المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح ، وصححه أيضا الأمدى وابن الحاجب ونقله مقابله عن الشافعى وكذلك ابن برهان (١) أيضاً ومثاله قوله تعالى : (إن الأبرار لفي نعم \* وإن الفجار لفي جحيم) (٢) (والذين يكتزون الذهب والفضة) (٣) .

## فرع ذكره الإسئوى

قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) (٤) ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال ، نهى عليه الشافعى فى الرسالة فى باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية : ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء ، وأن الزكاة فى جميعها لافى بعضها دون بعض (٥) .

---

(١) انظر : الإحكام (١١٥ / ٢) وشرح العضد (١٢٨ / ٢) .

(٢) سورة الإنفطار من الآية ١٣ ، ١٤ .

(٣) سورة التوبة من الآية ٣٤ .

(٤) سورة التوبة من الآية ١٠٣ .

(٥) ذكره الإمام الشافعى فى الرسالة ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٦ - الاسئوى - ٢٣٠)

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
(سنة النبأ الفزوني)

## الفصل الثاني

### في الخصوص

وفيه مسائل

#### المسألة الأولى

في التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

قال البيضاوي: ( التخصيص: إخراج بعض ما يتناول اللفظ بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قسماً يكون عن الكل ، والمخصص المخرج عنه .

والمخصص المخرج وهو إرادة اللفظ ، ويقال : للدال عليها مجازاً .  
الثانية : القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً كقوله تعالى : ( اقتلوا المشركين ) أو معنى وهو ثلاثة :

الأول : وجوز تخصيصها كما في العرايا .

الثاني : مفهوم الموافقة فيخص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد .

الثالث : مفهوم المخالفة فيخص بدليل راجح كتخصيص مفهوم « إذا بلغ الماء قلتين ، بالراكذ قبل يوم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص ) .

أقول : لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص فقد ذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة ، وكذلك

أحكام المخصص - بفتح الصاد - وآخر أحكام المخصص - بكسرهما - إلى الفصل الثالث .

فأما التخصيص فقال أبو الحسين : إنه إخراج بعض ما يتناول الخطاب (١) واختاره المصنف ، ولكنه أبدل الخطاب باللفظ ، ( فقوله : إخراج ) أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لاعن الحكم نفسه ، ولا عن الإرادة نفسها ، فإن ذلك الفرد ما يدخل فيهما حتى يخرج ، ولا عن الدلالة ، فإن الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى ، وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه .

( وقوله : اللفظ ) دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فسميأتى أنه من المخصصات ، وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو : أكرم الناس قریشاً ، ولك أن تقول يدخل في هذا إخراج بعض العام بعد العمل به وسميأتى أنه نسخ لاتخصيص حيث قال : خضنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده ، وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سميأتى بعد هذه المسألة (٢) .

ولما كان النسخ شبيهاً بالتخصيص لكونه مخرجاً لبعض الأزمان فرق بينهما بأن التخصيص : إخراج للبعض ، والنسخ إخراج عن الكل ، وفيه نظر لما تقدم من إخراج البعض بعد العمل نسخ لاتخصيص ، لاجرم أن في بعض النسخ : والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد ، وعلى هذا فلا إيراد والمخصص - بفتح الصاد - هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه ، فإن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ، ويقال : عام مخصص ومخصوص ، والمخصص - بكسرهما - هو المخرج - بكسر الراء - والمخرج

(١) انظر المعتمد (٣٥١/١) .

(٢) قاله ابن الحاجب في مختصره ، انظر شرح العضد (١٢٩/٢) .

حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يرجع أحدهما على الآخر إلا بالإرادة .

قال الجزري في شرحه : ولتعلم أن اللفظ له نسبة إلى أفرادها ولحكمه نسبة إلى الزمان ، فأخراج بعض مدلول اللفظ عنه تخصيص ، وإخراج بعض الزمان عن الحكم نسخ (١) .

( قوله : ويقال ) أى ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً ، والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء ، أى للشيء الدال على الإرادة ، وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً تسمية للدليل باسم المدلول ، ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على الإرادة ، وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال ، والثانى هو الذى ذكره الإمام لا غير فإنه قال : ويقال بالمجاز على شيئين : أحدهما : من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً فى ذاته .

وثانيهما : من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً (٢) .

وأما صاحب الحاصل فإنه قال : ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الإرادة وهذا مخالف للجميع .

### المسألة الثانية

فيما يقبل التخصيص

الشيء القابل للتخصيص : هو الحكم الثابت لأمر متعدد ، لأن التخصيص إخراج البعض ، والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك ، ثم إن المتعدد قد يكون

(١) انظر : معراج المنهاج للجزري ( ١ / ٣٥٧ ) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٣٩٦ ، ٣٩٧ ) .



تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى : ( اقتلوا المشركين ) (١) فإنه يدل بلفظه على قتل كل مشرك ، وخص عنه أهل الأئمة وغيرهم ، وقد يكون من جهة المعنى ، أى الاستنباط وهو ثلاثة .

الأول : العلة : وقد يجوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ، ومنعه الأضافى وجمهور المحققين كما قاله فى الحصول فى الكلام على الاستحسان (٢) وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العراق ، فإن الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلاسه بالنقصان عند الجفاف ، وهذه العلة موجودة فى العراق ، وهو يبيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع قد جوزه .

الثانى : مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى : ( فلا تقل لها أف ) (٣) فإنه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف ، وبالمفهوم على تحريم الضرب ، وسائر أنواع الأذى ، وخص منه الحليس فى حق دين الولد فإنه جائز على ما صححه الغزالى (٤) وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى ، فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالنا فإنه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً بالمفهوم ، وهو معنى قوله بعد ذلك : نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فإن قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ ، قلنا : إن كان الإخراج لمعارض راجع كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصاً لا ناسخاً للمنطوق ، لأنه لا ينافى ما دل عليه من الحرمة

(١) سورة التوبة من الآية ٥٥ .

(٢) انظر : الحصول ( ١ / ٥٩١ ) .

(٣) سورة الإمام من الآية ٢٣ .

(٤) انظر : المستصفي ( ٢ / ٢٨ ) .

وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان لمخالفة لمناقاته إياه  
وهذا هو المراد هناك .

الثالث : مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم ، لأنه  
إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح ، وإن كان مرجحاً كان العمل  
به ممتنعاً ، وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الإمام ،  
وهو الصواب ، لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي أن فيه  
جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بلغ الماء قلتين  
لم يحمل خبثاً » (١) فإن مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث إذا لم يبلغ قلتين ،  
وهذا المفهوم قد خص منه الجاري ، فإن القول القديم أنه لا ينجس  
إلا بالتغير واختاره الغزالي ، وجماعة ومنهم المصنف في الغاية التصوي  
بقوله ﷺ : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » (٢) الحديث فإنه يدل  
بمنطوقه على عدم التنجيس ، والمنطوق أرجح من المفهوم .

( قوله : قيل يوم البداء ) اعلم أن من الناس من قال : إن التخصيص  
لا يجوز ، لأنه إن كان في الأوامر فإنه يوم البداء ، وإن كان في الأخبار ،

---

(١) تقدم تخريجه .

(٢) الحديث بهذا اللفظ غير وارد ، لكن في معناه أحاديث كثيرة ، منها  
ما رواه الشافعي في مسنده : كتاب الطهارة - الباب الأول في المياه حديث ٣٥ ،  
وأحمد في المسند ( ٣ / ٢١ ) وأبو داود في السنن : كتاب الطهارة - باب ما جاء  
في بئر بضاعة حديث ٦٦ ، والترمذي : كتاب الطهارة - باب : ما جاء أن الماء  
لا ينجسه شيء حديث ٦٦ ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الحيض حديث  
٥١٩ ، والنسائي : كتاب المياه - باب ذكر بئر بضاعة ( ١ / ١٧٤ ) وغيرهم عن  
أبي سعيد الخدري قال : قيل يا رسول الله : أفقوضاً من بئر بضاعة ، وهي بئر يلقى  
فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ؟ فقال رسول الله - ﷺ : « إن الماء  
طهور لا ينجسه شيء » .

فإنه يوم الكذب ، وهما محالان على الله تعالى ، وإيهام المحال لا يجوز ،  
والبدء - بالدال المهملة والمدة - هو ظهور المصلحة بعد خفائها .

قال الجوهري : وبداله في هذا الأمر بدء مدود أى فئسا له فيه (١)  
رأى . والجواب أنه يندفع بالمتخصص ، أى بالإرادة أو بالدليل الدال  
على الإرادة ، وذلك لأننا إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص  
فقيام الدليل على وقوعه مبين للبراد ، وإنما يلزم البدء أو الكذب أن لو كان  
المخرج مراداً وكلام الإمام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف في  
الأمر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة .

### المسألة الثالثة

فيما ينتهي إليه التخصيص

قال البيضاوى : ( الثالثة : يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة  
أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز القفال إلى أقل المراتب ،  
فيجوز في الجمع ما بقى ثلاثة ، فإنه الأقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل  
تفاوت الضائر ، وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى ، والأستاذ بدليل  
قوله تعالى : ( وكنا لحكمهم شاهدين ) فقيل : أضاف إلى المعمولين ،  
وقوله تعالى : ( فقد صغت قلوبكما ) فقيل : المراد به المبول ، وقوله عليه  
الصلاة والسلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » فقيل : أراد جواز السفر ،  
وفي غيره إلى الواحد ، وقوم إلى الواحد مطلقاً ) .

أقول : اختلفوا في ضابط المقدار الذى لا بد من بقاءه بعض التخصيص  
إلى أربعة مذاهب :

المذهب الأول لأبى الحسين البصرى (٢) : أنه لا بد من بقاء جمع كثير

(١) انظر : الصحاح للجوهري مادة « بدا » .

(٢) انظر المعتمد ( ١ / ٢٥٤ ) .

سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع دكن ، وما ، إلا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له ، وإعلاماً بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى : ( فقدرنا فنهم القادرون ) (١) ، وهذا المذهب ، نقله الأمدى ، وابن الحاجب عن الأكثرين (٢) ، واختاره الإمام وأتباعه (٣) ، واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب : بأنه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال : ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور ، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه ، فإن كان محصوراً فلا ، والدليل عليه أنه لو قال : « أكلت كل رمان في البيت » ، ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجناً في اللغة سمجاً أى قبيحاً .

قال الجوهري : سمج الشيء - بالضم - سماجة أى قبيح فهو سمج - بإسكان الميم - كصعب فهو صعب - وبكسر ها - كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبيح فهو قبيح ، ولك أن تقول قد جرد المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى :

والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة بهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور ، وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لأنه إنما ينفي الواحد فقط .

المذهب الثانى وهو رأى القفال الشافى ، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهى إلى أقل المراتب التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة

(١) سورة المرسلات الآية ٢٣ .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى ( ١١٨ / ٢ ) وشرح العضد

( ١٣٠ / ٢ ) .

(٣) انظر المحصول ( ١ / ٣٩٩ ) .

للدلول الصيغة ، وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة ، لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع « كمن ، وما ، إلى الواحد ، لأنه أقل مراتبه نحو : ومن يكرمنى أكرمه ، ويريد به شخصاً واحداً ، وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم (١) .

المذهب الثالث : أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً ، أى سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى . ( الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ) (٢) والقائل هو نعيم بن مسعود الأشجعى (٣) هكذا قال الأمدى وابن الحاجب (٤) وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعى أن القائل هم الأربعة الذين تختلفوا عن أحد ، وتوقف الأمدى في المسألة .

المذهب الرابع : لابن الحاجب ذكر فيه تفصيلاً لا يعرف لغيره

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٣٦١ وما بعدها ) .

(٢) سورة آل عمران من الآية ١٧٣ .

(٣) هو نعيم بن مسعود بن عامر ، الغطفانى الأشجعى ، أبو سلمة ، أسلم في واقعة الخندق ، وهو الذى أوقع الخلاف بين قريظة وغطفان وقريش ، يوم غزوة الأحزاب ، وخذل بعضهم بعضاً ، وتوفى في آخر خلافة عثمان رضى الله عنه . وقيل : قتل يوم وقعة الجمل ، انظر في ترجمته : ( أسد الغابة ٥ / ٣٤٨ ، الإصابة ٣ / ٥٦٨ ) .

وقد اختلف العلماء في الذى نزلت فيه الآية السكرية : فقال كثير منهم : إنه نعيم بن مسعود ، وقيل : هو اعرابي جعل له جعلٌ على الإيقاع بين الأحزاب التى دهمت المدينة . كما روى أن المراد بالناس في الآية هم المنافقون .

انظر : تفسير القرطبي ( ٤ / ٢٧٩ ) ، تفسير القاسمى ( ٤ / ١٠٣٩ ) .

(٤) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ١١٥ ) وشرح العضد على المختصر

( ٢ / ١٣٠ ) .

نقال . التخصيص إن كان بالمتصل نظرت : فإن كان الاستثناء نحو : أكرم الناس إلا الجاهل ، أو بالبدل نحو : أكرم الناس العام ، فيجوز إلى الواحد ، وإن كان بالصفة نحو : أكرم الناس العلماء ، أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين ، وإن كان التخصيص بالمنفصل فإن كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين كما تقول : قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتلت اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتل كل من في المدينة ، أو محصورا كثيراً مثل : أكلت رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقي قريباً من مدلول العام .

### اختلاف العلماء في أقل الجمع

هذه هي المسألة التي ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول : ذهب الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما إلى أن أقل الجمع ثلاثة ، فإن أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام (١) والمصنف ، وقال القاضي والاسماد أقله اثنان ، واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الأول . وأما المختصر الصغير فكلامه أولاً يقتضي اختيار الثاني ، وفي الاستدلال يقتضي الأول ، وهذان المذهبان حكاهما المصنف . وقيل : ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل : لا ينطلق على الاثنين لاحقيقة . ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب ، وتوقف الأمدى في المسألة (٢) ، واستدل المصنف بوجهين :

أحدهما : أن الضمائر متفاوتة أى متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز ، وضمير المثنى ألفه ، وضمير الجمع واو ، نحو : أفعل وافعلوا وافعلوا وحينئذ فنقول ، اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقةتهما ،

(١) انظر : المحصول (١/ ٣٨٤) .

(٢) انظر : الإحكام (٢/ ١١٨ ، ١١٩) .

كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلأنه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك .

الثاني : أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً ، وقد يكون مشئ ، وقد يكون مجموراً وبين صفتيهما أيضاً ، فقالوا : الرجلان عاقلان . رجال عاقون فدل على المغايرة .

واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة : إن الجمع أعم من المشئ ، لأن كل مشئ جمع ولا ينعكس ، ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص ، فإن حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان ، فيكون حقيقة المشئ غير حقيقة الجمع عند الخصم ، وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول ، وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضاً لانا نقول : لما كان مغايراً جعلوا السكل واحد منهما شيئاً يميزه .

أدلة القائلين بأن أقل الجمع اثنان

شرع في أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهي ثلاثة :

الأول : قوله تعالى (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث) إلى قوله تعالى : (وكننا لحكمهم شاهدين) (١) فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن يقال : لحكمهما ، وجوابه : أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول ، وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحيثئذ فيسكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام (٢) ، وهو جواب عجيب فإن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ، ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أبا جعفر

(١) سورة الانبياء الآيتين ٧٧ ، ٧٨

(٢) انظر : المحصول ١ / ٣٨٦ .

ابن الزبير يقول في هذا الجواب : إنه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية ، وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضاً ، وتكلف تصحيحه بإخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر ، والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره ، فإنه عبر عنها بقوله فقل على خلاف عادته .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ( إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ) (١) أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما ، وأجيب : بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الأيسر ، ومجازاً على الميل الموجود فيه ، كقولهم : مالى إلى هذا قلب ، من باب إطلاق اسم المحل على الحال ، وهو المراد هنا ، والتقدير : صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغر حقيقة .

واعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع ، فإن القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشبهتين إلى ما يتضمنهما نحو : قطعت رموس الكبشين ، يجوز فيه ثلاثة أوجه الإفراد ، والتثنية ، والجمع بلا خلاف ، ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير .

الدليل الثالث : قوله ﷺ : الاثنان فما فوقهما جماعة ، (٢) رواه

(١) سورة التحريم من الآية ٤ .

(٢) هذا الحديث رواه ابن ماجه والدارقطنى والحاكم والبيهقى والطبرانى فى الأوسط ، وأحمد فى مسنده ، من حديث أبى موسى الأشعرى ، وأبى بن مالك ، وعبد الله بن عمرو ، والحكم بن عمير ، وأبى هريرة ، وأبى أمامة ، وفى بعضها ضعف .

قال ابن حجر فى الفتح ٢ / ١٤٢ : وهو لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة ، وانظر : فيض القدير ١ / ١٤٩ .



ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري ، والدارقطني عن عمرو بن شعيب وأجاب في المحصول : بأنه محمول على إدارك فضيلة الجماعة ، لأنه عليه الصلاة والسلام بحث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال : وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا في جماعة ، ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر (١) ، واقتصر المصنف على الثاني ، وهو ضعيف لأن السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه ، سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة ، لكنه لا يحصل بالاثنتين بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع ، لأن الخلاف ليس في لفظ الجمع ، ولا في لفظ الجماعة كما سيأتي عقبه .

(فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون في صيغة الجمع التي هي «الجمع والميم والعين» فإنه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن الحاجب في المختصر الكبير قال : وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم ، وأما الجمع نفسه فهو : ضم شيء إلى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ، ولأنه لو كان كذلك لما أسكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ، ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالآلف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم ، وإن لم تقترن به ، فإن كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر بلا نزاع عند النحاة ، وإن استعملت في الأقل كانت مجازاً ، فلم يبق إلا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشارع :

بأفعل وبأفعمال وأفعله وفعله يعرف الأدنى من العدد والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كمسلمين ، أو مؤنثاً

(١) انظر : المحصول ١ / ٣٨٧ .

الاسماء ، فإن كانت جموع الفة هي محل الخلاف فالأمر قريب ، لكنهم لما مثلوا لم يقتضوا عليه بل مثلوا برجال مع أنه من جموع الكثرة هكذا صرح به الإمام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا ، وكذلك الأمدى ، وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما (١) .

#### المسألة الرابعة

هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز

قال المصنف : ( الرابعة : العام المخصص مجاز ، وإلا لزم الاشتراك ، وقال بعض الفقهاء إنه حقيقة ، وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل ، لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيرا . قلنا : المركب لم يوضع والمفرد متناول ) .

أقول : اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب ذكر المصنف منها ثلاثة :

أولها : وهو الأصح عنده ، وعند ابن الحاجب : أنه مجاز مطلقا ، لأنه قد تقدم أنه حقيقة في الاستغراق ، ولو كان حقيقة في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك (٢) .

المذهب الثاني : أنه حقيقة مطلقا ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء (٣) ، وابن برهان عن جماهير العلماء ، لأن تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة ، وذلك التناول باق على ما كان عليه . والجواب : أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده .

(١) انظر : المحصول ( ٣٨٧ / ١ ) والإحكام ( ٢ / ٧٢ ، ٧٣ ) ، وشرح العنبد على المختصر ( ٢ / ١٠٤ ) .

(٢) قاله ابن الحاجب . انظر : شرح العنبد ( ٢ / ١٠٦ ) .

(٣) انظر : البرهان ( ١ / ٤١١ ) .

المذهب الثالث : قاله الإمام تهما لأبي الحسين البصري : إن خص  
بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء  
أو غاية ، نحو : أكرم الرجال العلماء ، أو أكرمهم إن دخلوا ، أو أكرمهم  
إلا زيدا ، أو أكرمهم إلى السماء .

وإن خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازاً كالنهي عن قتل العبيد  
بعد الأمر وقتل المشركين (١) ، فإن قلنا : إنه مجاز فى الاحتجاج به مذهبان  
حكاهما ابن برهان .

( قوله : لأن المقيد بالصفة ) هذا دليل الإمام ويمكن تقريره على  
وجهمين :

أحدهما : أن العام المقيد بالصفة مثلاً لم يتناول غير الموصوف ،  
إذ لو تناول له لضاعف فائدة الصفة ، وإذا كان متناولاً له فقط وقد استعمل فيه  
فيكون حقيقة ، بخلاف العام لخصوص بدليل متصل ، فإن لفظه متناول  
للخارج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً ، وإلا لزم  
الاشتراك كما تقدم .

التقرير الثانى : وهو ما ذكره فى المحصول : أن لفظ العموم حال انضمام  
الصفة مثلاً إليه ليس هو المقيد لذلك البعض المنطوق به ، لأن الرجال  
وحده من قولنا : « الرجال العلماء » لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً  
وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال : إنه مجاز فيه بل  
المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المقيد له ، وإفادته له  
حقيقة (٢) .

وأجاب المصنف : بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير

(١) انظر : المحصول ( ٤٠٠ / ١ ، ٤٠١ ) ، والمعتمد ( ٢٨٣ / ١ ) .

(٢) قاله الإمام فى المحصول ( ٤٠١ / ١ ) .

موضوع الباقي لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور ، وحيث  
 فلا يكون حقيقة فيه ، لأن الحقيقة : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ،  
 فلم يبق إلا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة  
 لكل فرد ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً ، وقد تقدم أن هذا  
 الجواب يعسكر على ما ذكره في مجاز التركيب ، فالأولى في الجواب أن يقال :  
 كلامنا في العام التخصيص ، وهو الموصوف وحده لا في المجموع من التخصيص ،  
 والتخصيص وأيضا لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به  
 مخصصاً ، لأن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ . ولا شك أن  
 هذه الأشياء من التخصيصات عنده .

والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولا يمكن الصفة قرينة  
 في إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف .

#### المسألة الخامسة

هل العام التخصيص حجة في الباقي ؟

قال البيضاوي : ( الخامسة : هل التخصيص بمعين حجة ؟ ومنعها عيسى  
 ابن أبان ، وأبو نور وفصل الكرخي .

لنا : أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على الآخر لاستحالة  
 الدور ، فلا يلزم من زوالها زوالها ) .

اختلف العلماء في العام إذا دخله التخصيص هل يكون حجة في الباقي  
 أو لا يكون حجة فيه على سبعة أقوال :

فذكر البيضاوي منها ثلاثة ، وانفقوا على أنه إن خص بمبهم لا يحتاج به  
 على شيء من الأفراد بلا خلاف كما قاله الأمدى (١) وغيره ، لأنه مامن فرد

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٨١ ) .

إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى : (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) (١) وأما إن خص بمعين كما لو قيل : واقتلوا المشركين إلا أهل الذمة . فهذا هو محل الخلاف ، الصحيح عند الأمدى (٢) ، والإمام (٣) ، وابن الحاجب (٤) ، والمصنف أنه حجة في الباقي مطلقا ، وقال ابن أبان وأبو ثور : ليس بحجة مطلقا ، وهو المراد بقوله : ومنعها أى ومنع حجيتها .

المذهب الثالث للكرخي : حيث فصل فقال : إن خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا ، وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة ولذلك أهمله المصنف .

## الأدلة

(قوله : لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لا تتوقف على دلالة على الفرد الآخر ، لأن دلالة على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالة على المخرج على الباقي كان تحكما ، لأن دلالة العام على جميع أفرادها متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فنبت أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من الأفراد ، وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل ، وتقرير ذلك موقوف على مقدمة

(١) مطلع سورة المائدة .

(٢) انظر : الإحكام (٢ / ٨٠) .

(٣) قاله الإمام في المحصول (١ / ٤٠٢) .

(٤) انظر : شرح العضد (٢ / ١٠٨) .

وهي أن الشكّين إذا توقّف كل منهما على الآخر فإن كان التوقّف بالبعدية والقبليّة ، وهو المسمى بالدور السبق ، فالوقوع مستحيل كما إذا قال : زيد لا أدخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو ، وقال عمرو كذلك ، وإن لم يكن سبقاً كما إذا قال كل منهما : لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لإمكان دخولها معاً ويسمى بالدور المعنى . إذا عرفت هذا فنقول : قول المصنف لنا أن دلالاته على فرد لا تتوقف على الآخر إن أراد به التوقّف السبق ، فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض ، فإنه يجوز أن تكون دلالاته على البعض مستلزمة لدلالاته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما من المتضايقين ، وإن أراد به التوقّف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه . هذا معنى كلام التحصيل (١) فأفهمه ، والصواب التمسك بمعمل الصحابة رضي الله عنهم فإنهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكبير فكان إجماعاً .

#### المسألة السادسة

هل يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص

قال : ( السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص ، وابن شريج أوجب طلبه أولاً . لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ ، واللازم منتف .

قال : عارض دلالاته احتمال المخصص ، قلنا : الأصل يدفعه ) .

أقول : هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان : أحدهما : للصيرفي وهو جواز التمسك به .

وثانيهما : عدم التمسك به وهو مذهب ابن شريج هكنا حكاها الإمام

(١) انظر : التحصيل من المحصول ( ١ / ٣٧٠ ) .

وأتباعه ولم يرجع شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا (١) ، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج ، وفيه إشعار ببله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه ، لكنه جزم بالمنع فيه أعني في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب (٢) .

واعلم أن إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم ، فإن الذي قاله الغزالي ، والآمدى ، وابن الحاجب ، وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع ثم اختلفوا .

فقل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ، ونقله الآمدى عن الأكثرين وابن سريج قال :

وذهب القاضى وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه ، ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتغال كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً (٣) . وحكى الغزالي قولاً ثالثاً : أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس باتفائه (٤) .

إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفي إنما هو في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به ، فإنه قال : إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ، ثم إن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام الحرمين (٥) ، والآمدى وغيرهما .

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٠٤ ، ٤٠٥) .

(٢) المصدر السابق (١ / ٤٩٥) .

(٣) انظر : الإحكام (٢ / ١٩٦ ، ١٩٧) وشرح المصنف على المختصر

(٢ / ١٦٨) .

(٤) انظر : المستصفى (٢ / ٣٥ ، ٣٦) .

(٥) انظر : البرهان (١ / ٤٠٦) .

## الأدلة

(قوله : لنا إلخ) شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الإمام وتبعه عليها فقال : لو وجب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة ، بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للنحرز عن الخطأ ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز ، لكن اللازم متنفذ وهو طلب المجاز ، فإنه لا يجب اتفاقا فكذلك المطلوب وهو طلب المخصص. ولانخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فإن أكثر العمومات مخصوصة ، واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام ، إذا العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فعمله على العموم ترجيح من غير مرجح ،

(وقوله : احتمال) هو فاعل عارض ، والمفعول هو الدلالة ، ولا يجوز فيه غير ذلك. وأجاب المصنف : بأن الأصل يدفع ذلك الاحتمال ، لأن الأصل عدم التخصيص ، والتعارض إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول : الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص ، والعام المخصوص مجاز ، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، وقد تقدم كلام المصنف أنهما سيان ، فيكون العموم مساويا للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج .



رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

## الفصل الثالث

في المخصص - وهو متصل ومنفصل

فالمخصص أنواع - منها الاستثناء

قال البيضاوي : ( الفصل الثالث في المخصص : وهو متصل ومنفصل  
فالمخصص أربعة : الأول - الاستثناء : وهو الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها  
والمنقطع مجاز وفيه مسائل ) .

أقول : قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة : هو إرادة  
المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو  
المراد هنا وهو متصل ومنفصل .

فالمخصص هو ما لا يستقل بنفسه ، بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر  
فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام :

وهي الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية ، وأهمل قسماً خامساً  
ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض (١) ، كقولك : أكرمت الناس  
قريشاً .

الأول : الاستثناء : وتعريفه ما ذكره المصنف ( فقوله : الإخراج )  
جنس شامل للمخصصات كلها ( وقوله : بالإخراج ) لما عدا الاستثناء  
( وقوله : غير الصفة ) احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير ، وهي  
التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور كقوله تعالى : ( لو كان )

(١) انظر : شرح المضد ١٠٤ / ٢

فيهما آلهة إلا الله افسدنا (١) أى غير الله فإنها ليست الاستثناء .  
(وقوله : ونحوها ) أى كحاشا وخلا وعدا وسوى . وفى الحد نظر  
من وجوه :

أحدها : أنه أخذ فى التعريف لفظة «إلا» وهى من جملة أدوات  
الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه .

الثانى : أن الإتيان بالواو فى قوله : ونحوها لا يستقيم بل صوابه  
الإتيان بأو .

الثالث : إن كان المراد بقوله : ( ونحوها ) أى فى الإخراج فبالتقص  
الحد بمثل قولنا : أكرم العلماء ولا تكرم زيدا ، فإنه مخرج وليس باستثناء  
وكذلك سائر المخصصات أيضاً ، وإن كان المراد أن يقوم مقامه فى  
الاستثناء فهو دور .

الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج إليها ، لأن  
إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهو مستغنى عنها بقوله : ( الإخراج ) ولهذا  
لم يذكره الإمام ولا أتباعه إلا أن يقال : تقرر أن الوصف من جملة  
المخصصات ، والمخصص بـ : هو الإخراج كما تقدم ، فإذا كانت إلا صفة  
كانت مخرجة أى مما يجوز أن يدخل فى الأول لا بما يجب دخوله فيه ، وفيه  
نظر بل الأولى أن يقال : احتز بقوله ( غير الصفة ) عن مثل : قام القوم  
إلا زيدا ، فإنه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع  
ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره ، وإن كان قليلا .

### الاستثناء المنقطع

(قوله : والمنقطع مجاز) وهو جواب عن سؤال مقدر وهو : أن  
الاستثناء قد يكون متصلا : كقام القوم إلا زيدا ، أو منقطعا : كقام القوم

---

(١) سورة الأنبياء من الآية ٢٢ .

إلا حاراً ، والمنقطع لا إخراج فيه فيكون وارداً على الحد ، فأجاب :  
 بأن الحد للاستثناء الحقيقي ، وإطلاق الاستثناء على المنقطع وإن كان  
 جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند  
 الأكثرين كما نقله الأمدى (١) بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا  
 قلنا إنه حقيقة ، فقيل : إنه مشترك ، وقيل : متواطىء على أن الشيخ  
 أبا إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء حقيقة ولا مجازاً (٢) .

### المسألة الأولى

في شرط الاستثناء

قال : الأولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء ، وعن ابن عباس  
 خلافه قياساً على التخصيص بغيره ، والجواب : النقص بالصفة ، والغاية ،  
 وعدم الاستغراق ، وشرط الجنبالة أن لا يزيد عن النصف ، والقاضي أن  
 ينتقص عنه . لنا لو قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعاً ، وعلى القاضي  
 استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس . قال : الأقل ينسى فيستدرك  
 ونوقض بما ذكرناه .

أقول : الاستثناء له شرطان :

أحدهما : اتصاله بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسياً ، ودليله إجماع  
 الأدباء أي أهل اللغة ، ولا يضر القطع بنفس أو سماع وكذلك البعد  
 لطول الكلام المستثنى منه ، فإنه يعد في العادة متصلاً ، ونقل عن ابن عباس  
 جواز الاستثناء المنفصل ، ثم اختلفوا : فنقل عنه الأمدى ، وابن الحاجب  
 أنه يجوز إلى شهر (٣) ، ونقل عنه المازني قولاً : إنه يجوز إلى ستة ، وقولاً

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ١٢٢ / ٢ ) ( ١٢٣ ) .

(٢) انظر : شرح اللمع للشيرازي ( ٣٩٩ / ١ ) .

(٣) انظر : الإحكام ( ١٢٢ / ٢ ) . وشرح المعتمد ( ١٣٧ / ٢ ) .

آخر : إنه يجوز أبداً ، وهو ما يقتضيه كلام الأكثرين في النقل عنه كالشيخ أبي إسحق (١) ، وإمام الحرمين (٢) ، والغزالي (٣) ، وصاحب المعتمد (٤) وغيرهم ، وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فإن الجميع قد توقفوا في إثبات أصل هذا المذهب عنه ، وشرعوا في تأويله ، إلا صاحب المعتمد فنقله من غير إنكار ، ولا تأويل ، ولما توقفت النقطة في إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ( ونقل ) ، ولما اختلفوا أيضاً في كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله ( خلافة ) .

واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة ، والجامع أن كلا منهما مخصص . وجوابه النقص بالصفة والغاية ، وكذلك للشرط فإن دليله يقتضى جواز انفصالها ، وهو باطل اتفاقاً ، وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء .

( قوله : وعدم الاستغراق ) هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثناء ، وهو معطوف على الاتصال ، أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق ، فلا يضر استثناء المساوى ولا الأكثر ، فإن كان مستغرقاً نحو : وله على عشرة إلا عشرة ، كان باطلاً بالاتفاق كما نقله الإمام (٥) ، والآمدى (٦) وأتباعهما لإفضائه إلى اللغو . ونقل القرافي عن المدخل لابن طالحة أن في صحته قول ابن (٧) .

- 
- (١) انظر : اللمع ( ١ / ٣٩٩ ) .
  - (٢) انظر : البرهان ( ١ / ٣٨٥ ) .
  - (٣) انظر : المستصفى ( ٢ / ٣٦ ، ٣٧ ) .
  - (٤) المعتمد لأبي الحسين البصرى ( ١ / ٢٦١ ) .
  - (٥) انظر : المحصول ( ١ / ٤١٠ ، ٤١١ ) .
  - (٦) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٢٩ ) .
  - (٧) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساوياً أو ناقصاً ، وشرط القاضى أى فى القول الأخير من أقواله كما قاله الأمدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف (١) .

واعلم أن الأمدى وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضاً على عكس ما قاله المصنف ، ولم يتعرض الإمام ولا مختصر وكلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين :

أحدهما : وهو دليل على القاضى والحنابلة معاً ، أنه لو قال قائل : « على عشرة إلا تسعة » ، لكان يلزمه واحد بإجماع الفقهاء قد دل على صحته . قال : الأمدى : وهذا الاستدلال خطأ ، فإن هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق ، وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الأكثر (٢) .

الثانى : وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى : ( إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ) (٣) وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : ( قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين ) (٤) .

وجه الاستدلال : أن الفريقين إن استويا فإنه يدل على جواز استثناء النصف ، وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضاً ، لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأولى ، وهذا لا يرد على

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ١٢٩ ) .

(٢) المصدر السابق ، وانظر : شرح المضد ( ٢ / ١٣٨ ) .

(٣) سورة الحجر من الآية ٤٢ .

(٤) سورة ص ، من الآية ٨٢ ، ٨٣ .

الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى  
نقل المصنف ، وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الخصم أن يقول إن قوله تعالى : (إن عبادى) الآية  
يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين ، أى أقل من العباد الذين لا سلطان  
عليهم لإبليس ، وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون  
على العكس من الآية الثانية ، وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير  
الغاوين ، أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ، ونحن لا نسلمه  
لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين ، بل ننازع فنقول : هذا  
هو الظاهر لأنه لا يلزم من انتفاء سلطنة إبليس التى هى القهر والغلبة عن  
شخص أن يرتقى إلى درجة الإخلاص ، ويدل عليه أحوال كثير من  
الناس وحينئذ فيمكن قوله تعالى : (فبعضك) الآية دليلا على أن المخلصين  
أقل من الغاوين ، وقوله تعالى : (إن عبادى) الآية دليل على أن الغاوين  
أقل من غير الغاوين ، وهم الذين ليس عليهم سلطان ، وعلى هذا فشكل من  
الآيتين ليس فيها الاستثناء الأقل ، وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى :  
(إلا من اتبعك من الغاوين) الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله  
تعالى : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (١) ولم يذكر الآية  
الثانية (٢) فلم من هذا الاعتراض ، لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال إن  
قوله تعالى : (إلا من اتبعك من الغاوين) يدل على أن الغاوين من بنى آدم  
مطلقا أقل من غيرهم ، فإن الكلام مع إبليس كان فى نسل آدم جميعهم  
وقوله تعالى : (وما أكثر الناس) الآية إنما دل على الأكثرين من الذين  
بعث إليهم النبي ﷺ ، وهم الموجودون من حين بعثه إلى قيام الساعة  
(والآلآف واللام) فى الناس للعهد ، وحينئذ فلا يلزم كون الغاوين أكثر

(١) سورة يوسف من الآية ١٠٣ .

(٢) انظر : شرح المعتمد (٢ / ١٣٩) .

من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لدن آدم إلى قيام الساعة .

الثاني : سلمنا أن قوله تعالى : ( إن عبادي ) يدل على استثناء الغاوين من المخلصين ، لكن قوله تعالى : ( فبعرزتك ) الآية إنما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم إبليس على أن يغويهم لامن الغاوين ، وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاؤون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الأولى ، والمخلصون أقل من القسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى في الآيتين إنما هو الأقل ،

الثالث : قال الامدى : للنصم أن يقول : إنما يمنع استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما ، فإن لم يكن نحو : جاء بنو تميم إلا الأراذل منهم ، فإنه يصح من غير استقباح ، وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك (١) .

### دليل القاضى على مذهبه

( قوله : قال : الأقل ) أى قال القاضى : لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل ، فإنه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، ولكن خالفنا هذا الأصل فى الأقل ، وجوزنا استدراكه بالاستثناء لأنه قد يستثنى لقلة النفات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود فى المساوى فى الأكثر .

وأجاب المصنف : بأنه منقوض بما ذكرنا ، أى من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع المتقدم فى المقر ، فإن الحكم موجود مع انتفاء العلة ، وهى القلة .

والذى أجاب به فى المحصول : أن الاستثناء والمستثنى منه كلفظ الواحد الدال على ذلك القدر ، فلا يرد ما قالوا (٢) .

---

(١) انظر : الإحكام (٣٠ / ٢) . (٢) انظر : المحصول (٤١١ / ١) .

وهذا الذي أشار إليه فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضى أن عشرة إلا ثلاثة مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة .

والثانى : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين : أن المراد أيضاً سبعة كما قال الأول ، ولكن لا يقول : إن المجموع اسم لها بل إلا بقرينة معينة لذلك كسائر المخصصات .

والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ، ثم حكم بالإسناد بعد إخراج الثلاثة ، فيكون الإسناد إلى سبعة (١) ، ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضى .

#### المسألة الثانية

الاستثناء من النفي وبالعكس

قال البيضاوى : ( الثانية : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا : لم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله . احتج بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بطهور » قلنا : للبالغة ) .

أقول : الاستثناء من الإثبات نفي . نحو : « قام القوم إلا زيداً » فإنه يكون نفيّاً للقيام عن زيد بالاتفاق ، وأما الاستثناء من النفي ، نحو : « ما قام أحد إلا زيد » .

فقال الشافعى : يكون إثباتاً للقيام زيد .

وقال أبو حنيفة : لا يكون إثباتاً له ، بل دليلاً على إخراجه عن المحكوم عليهم ، وحيفئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام ، أما من جهة اللفظ فلا نه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على إثباته كما قلنا ، وأما من جهة

---

(١) انظر شرح العنود على المختصر (٢ / ١٣٨ ، ١٣٩) .



المعنى فلأن الأصل عنده . قالوا : بخلاف الاستثناء من الإثبات فإنه يكون نفياً ، لأنه لما كان مسكوتاً عنه ، وكان الأصل هو النفي حكماً به ، فعلى هذا لا فرق عندهم في دولة اللفظ في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الإثبات .

وأختار الإمام في المعالم مذهب أبي حنيفة ، وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي (١) .

## دليل مذهب الإمام الشافعي

استدل المصنف على صحة مذهب الشافعي بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً لم يكف ، لا إله إلا الله ، في التوحيد ، لأن التوحيد : هو نفي الإلهية عن غير الله تعالى ، وإثباتها له ، فإذا لم يدل هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى ، بل كان ساكناً عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجيب : بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول والمقصود نفي الشريك :

واحتج أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » (٢) وتقديره : « لا صحة للصلاة إلا بطهور » ، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً كان كذا وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك ، فإنها قد لا تصح لفوات

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤١١ ، ٤١٢ ) .

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي وأحمد - من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - بلفظ : « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » ، وصححه السيوطي . ورواه أبو داود وأحمد وابن ماجه والحاكم في المستدرک بلفظ : « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » ، انظر : الفتح الكبير ( ٣ / ٢٤٥ ) وفيض القدير ( ٦ / ٤٥٢ ) .

شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لافي المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف ، وبتقدير محته فجوابه من ثلاثة أوجه :

أحدها : وهو ما ذكره المصنف أن الحصر قد يؤتى به للبالغة لا للثني عن الغير كقولہ « الحج عرفة » (١) وههنا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى إذا وجدت توجد الصحة .

الثاني : ما قاله صاحب التحصيل وهو : أن قولنا : إن الاستثناء من الثني لإثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء ، لأن دعوى الإثبات لا عموم فيها ، بل هي مطلقة ، وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم ، أي لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة (٢) .

الثالث : ما قاله الأمدى : أن هذا استثناء من غير الجنس ، لأنه لا يصدق عليه اسم الأول ، ولكن إنما صيق هذا لبيان إشقراط الطهارة في الصلاة ، والاستعمال يدل عليه كما يقال : لا قضاء إلا بورع أو بعلم ، وليس المراد إثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط (٣) ، وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع : قال ابن الحاجب : فإنه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ ، والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (٤) .

---

(١) أخرجه أبو داود : كتاب المناسك - باب : من لم يدرك عرفه ١٩٤٩ ، والترمذي : كتاب المناسك - ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع ٨٨٩ ، والنسائي كتاب الحج - باب فرض الوقوف بعرفة (٢٥٦ / ٥) .

(٢) انظر : التحصيل من المحصول ( ١ / ٣٧٧ وهامش ٣٧٨ ) .

(٣) انظر الإحكام ( ٢ / ١٣٨ ، ١٣٩ ) .

(٤) انظر شرح المضد على المختصر ( ٢ / ١٤٢ ، ١٤٣ ) .

## المسألة الثالثة

في حكم الاستثناءات المتعددة

قال المصنف : ( الثالثة : إن تعاقبت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها ، وإلا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب ) .

أقول : المسألة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب ، وحكمها أنها إن تعاقبت ، أي عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه ، نحو : « له على عشرة إلا ثلاثة وإلا إثنين » فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقاً للأول .

قال في المحصول : سواء كان مساوياً ، نحو : « له على عشرة إلا إثنين » أو أزيد ، نحو : « له على عشرة إلا إثنين إلا ثلاثة » فيلزمه في المثال الأول ستة ، وفي الثاني خمسة (١) .

ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد إعراف كما سيأتي ، والتأكيد أيضاً خلاف الأصل ، والمساوي محتمل لكل منهما ، فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد ؟ وللنحويين في هذا القسم وهو الممتزق مذهبان :

أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف .

الثاني : وهو مذهب الفراء : أن الثاني يكون مقراً به فيلزمه في المثال الأول عشرة ، وفي الثاني أحد عشر .

( قوله : وإلا ) أي وأن لم يكن الثاني معطوفاً ولا مستغرق فيعود الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول ، أي يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك ، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس ، فإذا قال : « له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة » فتسكون السبعة مستثناة من الثمانية ،

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول (١/ ٤٢٢، ٤١٣) .

وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة مما يلزم ، والسنة مستثناة من السبعة ، فتكون غير لازمة لأنها مستثناة مما لا يلزم ، وحينئذ فيلزمه في هذا الإقرار ثلاثة ، لأنه لما قال : « على عشرة إلا ثمانية » أى لا يلزمنى ، فيبقى درهمان ثم قال : « إلا سبعة » أى تلزمنى فتضمها إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال : « إلا ستة » أى لا تلزمنى فيبقى ثلاثة ، وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي .

واستدل له المصنف بأنه أقرب ، وقال بعض النحويين : تعود المستثنيات كلها إلى المذكور أولا . وقال بعضهم : يحتمل الأمرين .

#### المسألة الرابعة

في الاستثناء الواقع بعد الجمل

قال البيضاوى : ( الرابعة - قال الشافعى : المنعقب للجمل كقوله تعالى : ( إلا الذين تابوا ) يعود إليهما ، وخص أبو حنيفة بالآخيرة ، وتوقف القاضى والمرضى ، وقيل : إن كان بينهما تعلق فجميع مثل : « أكرم الفقهاء والزهاد أو أنفق عليهم إلا المبتدعة » ، وإلا فلا أخيرة . لنا : ما تقدم أن الأصل اشتراك المعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما ، فكذلك الاستثناء . قيل خلاف الدليل خوفاً في الآخرة للضرورة ، فيبقى الأولى على عمومها . قلنا : منقوض بالصفة والشرط ) .

أقول : شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى : ( والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . ( إلا الذين تابوا ) (١) ) فإن هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل ، الجملة الأولى آمرة بجلدهم ،

والثانية ناهية عن قبول شهادتهم ، والثالثة مخيرة بفسادهم وفي حكم ذلك  
مذاهب :

الأول : مذهب الشافعي أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل  
الدليل على إخراج البعض لكن بشرطين :

أحدهما : أن تكون الجملة مطوقة كما صرح به الأمدى ، وابن الحاجب (١)  
وغيرهما . واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما بقتضيه ،

ثانيهما : أن يكون العطف بالواو وخاصة كما صرح به الأمدى (٢) ،  
وابن الحاجب (٣) ، وإمام الحرمين في النهاية .

الثاني مذهب أبي حنيفة : أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة ، قال في  
المعالم : وهو المختار ، وفائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد  
التوبة فنحن نقبل ، لأن الاستثناء يعود إليها أيضا ، وعنده لا تقبل ،  
وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لا يعود إليها ،  
لكونه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة .

الثالث : التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة ،  
قال في المحصول : إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة ،  
والمرتضى توقف للاشتراك ، أي لكونه مشتركا بين عوده إلى الكل  
وعوده إلى الأخيرة لأنه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى : ( أولئك  
جراؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . خالدين فيها لا يخفف

---

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٣ ) وشرح المصنف ( ٢ / ١٤٠ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٣٣ ) .

(٣) انظر : المختصر بشرح المصنف ( ٢ / ١٣٩ ) .

(٨ - الأسنوى - ٢٣)

عليهم العذاب ولا هم ينظرون . (إلا الذين تابوا) (١) ، وورد غوده أيضا إلى الأخيرة في قوله تعالى : (إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه من إلا من اغترف غرفة بيده) (٢) والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا ، قال في المنتخب : وما ذهب إليه القاضي هو المختار .

الرابع : مذهب إليه أبو الحسين البصري : أنه إن كان بين الجمل تعلق عادة الاستثناء إليها ، وإلا يعود إلى الأخيرة خاصة (٣) ، والمراد بالتعلق كما قال في المحصول : هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمرا في الثانية ، فالحكم كقولنا : «أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة» تقديره : وأكرم الزهاد ، وأما الاسم فكقولنا : «أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة» فقوله : عليهم أي على الفقهاء (٤) . وقد أشار المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهم واجتنب غيره ، وإنما أعيد الاستثناء ههنا إلى السكك لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلق ، لأن الظاهر إنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى فلو كان الاستثناء راجعا إلى الجميع لم يكن مقصودة من الأولى قد تم .

### دليل مذهب الإمام الشافعي

استدل المصنف على صحة مذهب الشافعي بقوله : لنا .

أي الدليل على المذهب المختار ، وهو مذهب الشافعي : أن الأصل

(١) سورة آل عمران الآيات ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٤٩ .

(٣) انظر المعتمد (١ / ٢٦٥ ، وما بعدها) .

(٤) ذكره الإمام الرازي في المحصول ١ / ٤١٤ .

إشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما ، أى كالصفة والظرف والمجرور ، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك ، والجامع عدم الاستقلال . مثاله : « أكرم بنى مضر ، وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو إن كانوا محتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة » .

واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية هنا : أنهم وافقوا على عود الشرط إلى السكمل ، كما نقله المصنف ، قال : وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء : أن الشرط يختص بالجملة التى تليها ، فإن تقدم اختص بالآولى ، وإن تأخر اختص بالثانية ، ثم قال : والمختار التوقف كما فى الاستثناء (١) وسوى ابن الحاحب بينه وبين الاستثناء (٢) فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه ، وأما الحال والظرف والمجرور فقال : أعنى الإمام ، إنا نخصهما بالآخيرة على قول أبى حنيفة ، وحيثئذ فامتدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل ، وأما الصفة فلم يصرح الإمام بحكمها لكنها شبيهة بالحال ، وقد علمت أن الحال يختص بالآخيرة عند الخصم .

### دليل أبى حنيفة

(قوله : قبل خلاف الدليل) أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه إنكاراً بعد الإقرار ، لى خواف مقتضى الدليل فى الجملة الآخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء ، وتعلقه

(١) انظر : المحصول (١ / ٤١٣ - ٤٢٢) .

(٢) انظر : المختصر بشرح المعتمد (٢ / ١٣٩ ، ١٤٠) .

بالجملة الواحدة كافي في تصحيح الكلام ، والأخيرة لاشك أنها أقرب  
تخصيصاً بها ، فبقى ما عداها على الأصل .

وأجاب المصنف : بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط ، فإنهما  
عائدان إلى السكول عندكم مع أن المعنى الذي قلتموه موجود فعينه فهما ،  
وفياً قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده إلى الأخير عندهم .

وقد اختلف النحاة أيضاً في هذه المسألة فجزم ابن مالك : بعوده إلى  
الجميع ، وخصه أبو على الفارسي بالأخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز ،  
قال : لأن العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم ، فلو عاد الاستثناء إلى الجميع  
لاجتمع عاملان على معمول واحد ، وهو محال لأنه يؤدي إلى أن يكون  
الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما في الآية المذكورة .

النوع الثاني — من التخصيص المتصل

الشرط — وفيه مسألتان

قال المصنف : ( الثاني : الشرط ، وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر  
لا وجوده كالإحصان ، وفيه مسألتان ) .

أقول : هذا هو القسم الثاني من أقسام التخصيصات المتصلة ، وهو  
الشرط .

والشرط : في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة ، أي علاماتها .

وفي الإصطلاح : ما ذكره المصنف ، ولا شك أن توقف المؤثر على  
الغير يكون على قسمين :

أحدهما : أن يكون في وجوده وذلك ، بأن يكون ذلك الغير علة  
للمؤثر ، لأن الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه ، وهذا القسم  
يتوقف تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل  
ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى .



الثاني : أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المبرر عنه بالشرط فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره . وقوله لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أى لا يتوقف وجوده بمعنى وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط ، فإن التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط ، بل التأثير والوجود بخلاف الشرط ، فإن وجود المؤثر لا يتوقف ، بل إنما يتوقف عليه تأثيره كإحصان ، فإن تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا ، لأن البكر قد تزنى . وهذا التعريف إنما يستقيم على رأى المعتزلة والفرزالي فإنهم يقولون : إن العلة الشرعية مؤثرات ، لكن المعتزلة يقولون إنها مؤثرة بذاتها ، والفرزالي يقول : يجعل الشارع (١) ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة فإنهم يقولون : إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه ، كما سيأتى في القياس ، فلا تأثير ولا مؤثر عندهم . فإن قيل ينتقض بذات المؤثر ، فإن التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه كما قلنا : إنما ينتقض أن لو قلنا بذهب الأشعري ، وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية . كما تقدم في الاشتراك ، فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر . والفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله : ( لا وجوده ) ، ولم يقل لا لذاته ، كما قاله في المحصول (٢) . واعلم أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلناه ، وقد يكون عقلياً كما تقول : « الحياة شرط في العلم ، والجوهر شرط لوجود العرض » ، وقد يكون لغوياً نحو : « إن دخلت الدار فأنت طالق » ، وكلام الإمام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى .

(١) انظر : المصنف ( ٢ / ٧٦ ، ٧٧ ) .

(٢) قاله الإمام في المحصول ( ١ / ٤٢٢ ) .

المسألة الأولى  
متى يوجد المشروط

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

قال البيضاوي : ( الأولى : الشرط إن وجد دفعة فذاك ، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه .

الثانية : إن كان زانيا ومحصناً فارجم يحتاج إليهما ، وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع بكفي أحدهما ، وإن شفيت فسالم وغنم حرفش عتقاً ، وإن قال أو : فيعتق أحدهما وبعين ) .

أقول : ذكر في الشرط مسألتين :

أحدهما : أن المشروط متى يوجد ؟ وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة ، وقد يوجد على التدريج ، فإن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق ، وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود إن علق على الوجود ، وعند أول أزمنة العدم إن علق على العدم ، وإن وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلاً ، فإن كان التعليق على وجوده كقوله : « إن قرأت الفاتحة فأنت حر » فيوجد المشروط ، وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة ، وإن كان على العدم كقوله : « لزوجته » « إن لم تقرئ الفاتحة فأنت طالق » فيوجد المشروط ، وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة ، كما لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحداً لأن المركب يلتقي بانتفاء جزئه .

المسألة الثانية

في تعدد الشرط

المسألة الثانية : في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام ، لأن الشرط قد يكون متحداً نحو : إن قت فأت طالق ، وقد يكون متعديداً إما على

سبيل الجمع نحو : إن كان زانياً ومحضاً فارجه فيحتاج إليهما للرجم ،  
 وإما على سبيل البديل نحو : إن كان سارقاً أو نياشاً فاقطعه ، فيمكن واحد  
 منهما في وجوب القطع ، والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام :  
 فنال الأول : قد عرفته .

ومثال الثاني : إن شفيت فسال وغانم حر ، فإذا شفى عتقاً .  
 ومثال الثالث : أن يأتي بأو فيقول : إن شفيت فسال أو غانم حر فإذا شفى  
 عتق واحد منهما ويعينه السيد ، وإذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة .  
 وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم ، وذكر  
 تعددهما على الجمع والبديل ، وبمجموع ذلك أربعة أقسام ، لأنه الحاصل من  
 ضرب اثنين في اثنين . قال في المحصول : وانفقوا على أنه يحسن التقييد  
 بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي (١) ، وقد تقدم في الاستثناء حكم  
 الشرط الداخِل على الجمل .

### النوع الثالث - الصفة

قال البيضاوي : « الثالث الصفة مثل : ( فتحرير رقبة مؤمنة ) وهي  
 كالاستثناء » .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الخصصات المتصلة ، وهو  
 التخصيص بالصفة نحو : « أكرم الرجال العلماء » فإن التقييد بالعلماء مخرج  
 لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : ( فتحرير رقبة مؤمنة ) (٢) وهو  
 تمثيل غير مطابق ، فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص  
 العموم ، لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة في سياق الإثبات ، ولم يرد  
 الإمام على قوله : كقولنا رقبة مؤمنة ، وهو محتمل لما أراده المصنف

(١) المصدر السابق ( ١ / ٤٢٥ ) .

(٢) سورة النساء من الآية ٩٢ .

ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفى أو شرط كما تقدم ،  
 ( قوله : وهي ) أى والصفة كالاستثناء ، يعنى في وجوب الاتصال  
 وعودها إلى الجمل المتعددة ، وفصل في المحصول ومختصراته فقال : هذا  
 إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو : « أكرم العرب والعجم المؤمنين ،  
 فإن لم تكن ، فإنها تعود إلى الأخيرة فقط (١) ، وقد عرفت ضابط التعليل  
 في المسألة السابقة ، وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى  
 الأخيرة مطلقاً كما قال به الاستثناء وليس كذلك كما تقدم .

#### النوع الرابع - الغاية

قال البيضاوى : ( الرابع : الغاية ، وهى طرفه وحكم ما بعدها مخالف  
 لما قبلها مثل : « ثم أتموا الصيام إلى الليل ، ووجوب غسل المرافق  
 للاحتياط ) .

أقول : هذا هو القسم الرابع من أقسام التخصصات المتصلة ، وهو  
 الغاية ، وغاية الشيء طرفه ومنتهاه ، وقد أعاد المصنف التضمير على لفظ  
 الشيء ، وهو غير مذكور للعلم به ، وللغاية لفظان « إلى » . كقوله تعالى :  
 ( ثم أتموا الصيام إلى الليل ) (٢) « وحتى » . كقوله تعالى : ( ولا تقربوهن  
 حتى يطهرن ) (٣) .

( قوله : وحكم ما بعدها . . . ) أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم  
 ما قبلها ، وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد  
 بالغاية بالتفسير المتقدم ، وهو الطرف ، وهو فاسد ، فإنه لو كان المراد ذلك  
 لقال : وحكم ما بعدها مخالف لها ، ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٢٦ ) والنهصيل ( ١ / ٤٠٦ ) .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٨٧ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

عليه الحرف وهو فاسد أيضاً، وإن كان كلام الإمام يقتضيه (١)، لأن المسألة المفروضة هي التي وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لافي الواقع بعد ما دخل عليه الحرف، ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل «بالليل»، والمرافق، يدل عليه، فيكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولاً، وهو غير متمنع، وأعلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل في عرف النحاة.

وحاصل المسألة: أن ما بعد الحرف يخالف في الحكم لما قبله، أي ليس داخل فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه، لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإن «إلى» دالة على أن الليل ليس محلاً للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب:

أحدها: ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد، وهو أن ما بعدها مخالف لما قبلها.

والثاني: أنه داخل فيما قبله.

والثالث: إن كان من الجنس دخل، وإلا فلا نحو: «بعتك الرمان إلى هذه الشجرة»، فينظر هل هي من الرمان أم لا.

والرابع: إن لم يكن معه «من» دخل كما مثله «إلا فلا نحو: «بعتك من كذا إلى كذا».

والخامس: إن كان منفصلاً عما قبله بمفصل معلوم بالحس كقوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإنه لا يدخل، وإلا فيدخل كقوله تعالى: (وأيدبكم إلى المرافق) (٢) فإن المرافق ليس منفصلاً عن اليد بمفصل معلوم

(١) انظر: المحصول (١ / ٤٢٥، ٤٢٦).

(٢) سورة المائدة من الآية ٦.

غير مشتبّه بما قبله وما بعده ، كفصل الليل عن النهار ، بل بجزء مشتبّه .  
فلما كان ذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر ، فوجب الحكم  
الدخول .

وفي المحصول والمقتضب أن هذا التفصيل هو الأولي (١) . ومذهب  
مسيبويه أنه إن اقترن بمن فلا يدخل وإلا فيحتمل الأمرين ، وقد نقله عنه  
في البرهان (٢) ، واختار الأمدى أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء (٣) ،  
ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ، وفي دخول غاية الابتداء أيضاً مذهبان ، وفائدة  
الخلاف ، ما إذا قال له : « على من درهم إلى عشرة » ، أو قال : « بعثك من هذا  
الجدار إلى هذا الجدار » ، والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البيع ،  
ولا الدرهم العاشر في الإقرار ، وفي الفرق نظر ، فإن قيل هذا الخلاف يلبغى  
أن يكون في « إلى » خاصة . وإما « حتى » فقد نص أهل العربية على أن  
ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه .

قلنا : الخلاف عام ، وكلام أهل العربية فيما إذا كانت عاطفة ، أما إذا  
كانت غاية بمعنى « إلى » فلا ، ومنه قوله تعالى : ( سلام هي حتى مطلع  
الفجر ) (٤) .

( قوله : ووجوب غسل المرفق للاحتياط ) جواب عن سؤال مقدر  
توجيهه : أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق  
غير واجب وليس كذلك ، وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين :  
أحدهما : « أن النبي ﷺ توضأ فأدار الماء على مرفقيه » (٥) فاحتمل

(١) انظر المحصول ( ١ / ٤٢٥ ، ٤٢٦ ) .

(٢) انظر : البرهان ( ١ / ١٩٢ ) .

(٣) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٤٢ ) .

(٤) سورة القدر الآية ٥ .

(٥) رواه البيهقي من حديث جابر - رضي الله عنه - بلفظ « كان النبي ﷺ - =

أن يكون غسله واجباً ، وتكون « إلى » بمعنى « مع » ، كما قد قيل في قوله تعالى : ( ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ) (١) واحتمل أن لا يكون واجباً فأوجبناه للاحتياط .

الثاني : أن المرفق لما لم يكن مضميناً عن اليد امتيازاً حسياً وجب غسله احتياطياً حتى يحصل العلم بغسل اليد ، وعلى هذا التقرير يكون فيه إشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الإمام : قال ابن الحاجب : وحكم الغاية في عودها إلى الجمل كحكم الصفة (٢) .

### المخصص المنفصل وأنواعه

قال : ( والمنفصل ثلاثة - الأول : العقل كقوله تعالى : ( الله خالق كل شيء ) الثاني : الحس مثل : ( وأوتيت من كل شيء ) الثالث : الدليل السمعي وفيه مسائل :

الأولى : الخاص إذا عارض العام بمخصّصه علم تأخره أم لا ، وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً وتوقف حيث جمل ، لنا : لإعمال الدليلين أولى ) .

أقول : لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة ، والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه أى لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام معه ، بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهى : العقل ، والحس ، والدليل السمعي .

== إذا نوضاً أدار الماء على مرفقيه ، ، قال النووي : وإسناده ضعيف (المجموع ١ / ٤٢٨) .

وقال : « وهذا الذى ذكره المصنف من وجوب غسل المرفقين هو مذهبنا ومذهب العلماء كافة ، إلا ما حكاه أصحابنا عن زفر وأبي بكر بن داود أنهما قالوا : لا يجب غسل المرفقين والكعبين ، »

(١) سورة النساء الآية ٢ .

(٢) انظر : المختصر بشرح العضد (١٤٦/٢) .

ولفائل أن يقول : يرد عليه التخصيص بالقياس ، وبالعادة ، وقرائن الأحوال إلا أن يقال : إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه في مسائله ، ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر . لأن العادة قد ذكرها في قسم الدلائل السمعي ، وحيثئذ فيلزم فساد أو فساد الجواب .

المخصص الأول : العقل والتخصيص به على قسمين :

أحدهما : أن يكون بالضرورة كقوله تعالى : ( الله خالق كل شيء ) (١) فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه ، والتمثيل بهذه الآية يبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم . وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى ، وفيه مذهبان للمتكلمين ، والصحيح إطلاقه عليه لقوله تعالى : ( قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ) (٢) .

والثاني : أن يكون بالنظر كقوله تعالى : ( والله على الناس حسيج البيت ) (٣) فإن العقل قاض بإخراج الصبي والمجنون للدال على امتناع تمكيف الغافل .

المخصص الثاني : الحس ، أي المشاهدة وإلا فالدلائل السمعي من المحسوسات أيضاً ، وقد جعله المصنف قسميه ، ومثاله قوله تعالى لإخباراً عن بلقيس : ( وأوتيت من كل شيء ) (٤) فإنها لم توت شيئاً من الملائكة ولا من العرش ، وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسي ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال : المنخرج له الحس . والأولى التمثيل بقوله تعالى : ( تدمر كل شيء ) (٥) فإننا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجهال .

- 
- (١) سورة الانعام من الآية ١٠٢ . (٢) سورة الانعام من الآية ١٩ .  
 (٣) سورة آل عمران من الآية ٩٧ .  
 (٤) سورة النمل من الآية ٢٣ .  
 (٥) سورة الاحقاف من الآية ٢٥ .



الثالث : الدليل السمعى ، وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل :  
 الأولى : فى بيان ضابط كل على سبيل الإجمال عند تعارض الدليلين  
 السمعين ، والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالأدلة السمعية :

### المسألة الأولى

#### فى تعارض العام والخاص

الخاص إذا عارض العام ، أى دل على خلاف مادل ، فيؤخذ بالخاص  
 سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شىء منهما ، ونقله الإمام  
 عن الشافعى واختاره هو ، وأتباعه ، وابن الحاجب (١) : وذهب أبو حنيفة  
 وإمام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخر ، سواء كان هو الخاص أو العام لقول  
 ابن عباس « كئنا نأخذ بالآحدث فالأحدث » (٢) فعلى هذا إن تأخر العام  
 نسخ الخاص ، وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر مادل عليه ، فإن  
 جهل التاريخ وجب التوقف إلى أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما ،  
 كتضمنه حكما شرعياً أو اشتها روائته ، أو عمل الأكثرية ، أو يكون  
 أحدهما محرماً ، والآخر غير محرم ، فإنه لا توقف بل يقدر المحرم متأخراً ،  
 ويعمل به احتياطياً . ومنهم من بالغ فقال : إن الخاص ، وإن تأخر عن  
 العام ولسكنه ورد عقبه من غير تراخ فإنه لا يقدم على العام بل لابد من  
 مرجح حكاه فى المحصول .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٤٠ - ٤٤٧ ) والمختصر بشرح العضد  
 ( ١٤٧ / ٢ ) .

(٢) روى مسلم فى صحيحه ( ٢ / ٧٨٤ ) والبيهقى فى سننه ( ٤ / ٢٤٦ )  
 ومالك فى الموطأ ( ١ / ٢٩٤ ) والدارمى فى سننه ( ٢ / ٩ ) عن ابن عباس  
 - رضى الله عنهما - قال : إن رسول الله - ﷺ - خرج إلى مكة عام الفتح فى  
 رمضان فصام حتى بلغ السككيد ، ثم أفطر فأفطار الناس ، وكانوا يأخذون  
 بالآحدث من أمر رسول الله - ﷺ - .

حجة الشافعي : أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر  
فقد أعملنا الدليلين ، أما الخاص فواضح ، وأما العام ففي بعض ما دل عليه ،  
وإذا لم نجعله مخصوصاً له بل جعلناه منسوخاً ، فقد ألغينا أحدهما ولا شك  
أن أعمال الدليلين أولى . وأعلم أن ما قاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد  
بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ، لأنه إذا  
كان كذلك كان بياناً لتخصيص سابق ، يعني دالاً على أن المتكلم كان قد  
أراد به البعض ، وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد  
حضور وقت العمل بالعام ، فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم الآن  
دون ما قبل ، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في المحصول ،  
وحينئذ فلا نأخذ مطلقاً ، وإنما نأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر  
بالاتحاد كما سيأتي :

#### المسألة الثانية

في تخصيص العام من الكتاب

قال البيضاوي : (الثانية : يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وبالعنة  
المتواترة ، والإجماع كتخصيص « والمطلقات يقربن بأنفسهن ثلاثة  
قروء » بقوله تعالى : ( وأولات الأحمال أجلهن ) وقوله تعالى : ( يوصيكم  
الله في أولادكم ) بقوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لا يرث » ، والزانية  
والزاني فأجلدوا ، برجمه ﷺ للمحصن ، وتنصيف حده القذف على العبد ) .  
أقول : شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع ، فذكر أنه يجوز  
تخصيص الكتاب بالكتاب ، وبالعنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً ،  
وبالإجماع :

ثم ذكر أمثاتها بطريق اللف والنشر ، وأهل تخصيص العنة المتواترة  
بهذه الثلاث أيضاً ، وهو جائز ، وفي المحصول عن بعض الظاهرية : أن

الكتاب لا يكون مخصصاً أصلاً لا لكتاب ولا لسنة ، واحتج بقوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل إليهم) (١) ففوض أمر البيان إلى رسوله ﷺ فلا يحصل إلا بقوله .

ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : ( وأولات الإحمال أجهلن أن يضعن حملهن ) (٢) فإنه مخصص لعموم قوله تعالى : ( والمطلقات يقربن بأنفسهن ثلاثة قروء ) (٣) .

ولخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية ، فقد يكون بالسنة ، وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر .

ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله ﷺ : « القاتل لا يرث » (٤) فإنه مخصص لعموم قوله تعالى : ( يوصيكم الله في أولادكم ) (٥) وهذا التمثيل غير صحيح ، فإن الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً ، بل غير ثابت فإن الترمذى نص على أنه لم يصح ، وقد ذكره ابن الحاجب مثلاً لتخصيص الكتاب بالأحاد (٦) . نعم إذا جاز التخصيص بالأحاد فالمتواتر أولى .

(١) سورة النحل من الآية ٤٤ .

(٢) سورة الطلاق من الآية ٤ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

(٤) رواه الترمذى : كتاب الفرائض - باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل

٢١٠٩ ، وابن ماجه : كتاب الديات - باب القاتل لا يرث ٢٦٤٥ من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - وله طرق أخرى كثيرة لم تسلم من الطعن ، إلا أنه يقوى بعضها بعضاً وإن لم تصل إلى درجة الصحيح ، فضلاً عن أن تكون متواترة ، فالتمثيل به هنا فيه نظر .

(٥) سورة النساء من الآية ١١ .

(٦) انظر : المختصر بشرح العضد ( ١٤٩ / ٢ ) .

وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلأن النبي ﷺ : « رجم المحسن » (١) فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ) (٢) وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون لإخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها ، ، وهي قوله تعالى : ( الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وانه عزيز حكيم ) ، فإن هذا كان قرآناً ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف ، فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة ، فإن المراد « بالشيخ والشيخة » إنما هو « الثيب والثيبة » ، ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لفسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي .

ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تنصيف حد القذف على العبد (٣) ، فإنه ثابت بالإجماع فكان مخصصاً لعموم قوله تعالى : ( والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ) (٤) .

فإن قيل : الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة

(١) ورد عن النبي ﷺ - أنه « رجم ماعز بن مالك الأسلمي ، وهو حديث متواتر ، روى عن أبي بكر ، وأبي هريرة ، وجابر ، وابن عباس ، وجابر بن سمرة ، وأبي سعيد الخدري ، وبريدة ، وأبي ذر ، وأبي برزة ، ونصر ابن دهر وغيرهم أخرجه البخاري : كتاب الحدود - باب - سؤال الإمام المقر : هل أحضت أخرجه أحمد في مسنده ( ١ / ٨ ) ومسلم : كتاب الحدود - باب : من اعترف على نفسه بالزنا ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب : رجم ماعز بن مالك حديث ٤٤٢٨ ، والترمذي : أبواب الحدود - باب : ما جاء في دره الحد عن المعترف إذا رجم حديث ١٤٣٨ ، وابن ماجه : كتاب الحدود - باب : الرجم ٢٥٥٤ وله روايات أخرى متعددة كلها صحيحة .

(٢) سورة النور من الآية ٢ .

(٣) انظر بداية المجتهد لابن رشد ( ٢ / ٢٣١ ) .

(٤) سورة النور من الآية ٤ .

والسلام مشهوران ، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ ، وفي عصره لا ينقد . قلنا : لانسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك لإجماع على التخصيص ، ومعناه أن العلماء لم يخصصوا العام بنفس الإجماع ، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ، ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم ، وإن لم يعرف التخصيص .

### المسألة الثالثة

#### في تخصيص المقطوع بخبر الواحد

قال البيضاوي : ( الثالثة : يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ، ومنع قوم وابن حبان فيما لم يخصص بمقطوع ، والكرخي بمنفصل لنا : إعمال الدليلين ولو من وجه أولى ، قيل : قال عليه الصلاة والسلام : « إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فرددوه » ، قلنا : منقوض بالمتواتر . قيل : الظن لا يعارض القطع قلنا : العام مقطوع المتن مظنون الدلالة ، والخاص بالعكس فتعادلا . قيل : لو خصص المنسخ . قلنا : التخصيص أهون ) .

أقول : أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب . أحدها الجواز ونقله الأمدى عن الأئمة الأربعة (١) .

وقال قوم لا يجوز مطلقاً .

وقال عيسى بن أبان : أن خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز . لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته ، وأما إذا لم يخصص أصلاً أو خص بدليل ظني فإنه لا يجوز لسكونه قطعياً .

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ١٥٠ ، ١٥١ ) .

( ٩ - الأسنوى - ٢٣ )

وقال الكرخی : إن خص بدليل منفصل جاز ، وإن خص بمفصل  
أو لم يخص أصلاً فلا يجوز ، وتماثله كتعليل مذهب ابن أبان ، لأن  
الكرخی يرى أن المخصوص بمفصل يكون حقيقة دون المخصوص بمفصل .

(قوله : والكرخی بمفصل) أى ومنع الكرخی فيما لم يخص  
بمفصل سواء خص بمفصل أو لم يخص أصلاً ، فإن خص بمفصل جاز .

واعلم أن الإمام ، وصاحب الحاصل ، وابن الحاجب وغيرهم إنما حكوا  
هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، ولم يحكوها في تخصيص  
السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً فليُنظر ، أيضاً فقد  
تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحاجة أصلاً  
فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه (١) .

### أدلة الجواز

(قوله : لنا) أى الدليل على الجواز مطلقاً : أن فيه إعمالاً للدليلين ،  
أما الخاص فن جميع وجوهه ، أى في جميع ما دل عليه ، وأما العام فن  
وجه دون وجه ، أى في الأفراد التي سككت عنها الخاص دون ما نفاهما ،  
وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين ، وهو الخاص ولا شك أن إعمال  
الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما .

### دلة المانعين

احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها : الحديث الذي ذكره المصنف ،

---

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٣٢ وما بعدها) : الفصل الرابع : في تخصيص  
المقطوع بالمظنون - مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، وشرح المصنف على  
المختصر (٢ / ١٤٩) .

وهو حديث غير معروف (١) ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب، والدعوى المنع فيه وفي السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنة وأجاب المصنف : بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة ، فإنها تخصيص دليله ، والعام المخصص حجة في الباقي .

الثاني : أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان ، وخبر الواحد ظني ، والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته ، وجوابه : أن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به ، أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأننا قد علمنا استناده إلى الرسول قطعاً ، ودلالته مظلونة لاحتمال التخصيص ، والخاص بالعكس ، أى متنه مظنون لكونه من رواية الأحاد ، ودلالته مقطوع بها ، لأنه لا يحتمل الأفراد الباقية بل لا يحتمل إلا ما تعرض له فشكل واحد منهما مقطوع به من وجه ، ومظنون من وجه فتعادلا .

فإن قيل : إذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف ، وهو مذهب القاضى ، قلنا : يرجع تقديم الخاص بأن فيه إعمالاً للدليلين ، وما قاله المصنف ضعيف ، لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً ، لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع ، غايته أنه لا يحتمل التخصيص . نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم .

الدليل الثالث : لو جاز تخصيصهما ما خبر الواحد لجاز نسخهما به ،

---

(١) حديث : إذا روى عنى حديث فاعرضه على كتاب الله . . . ، قال هنه الخطائى : وضعته الزنادقة ، ونقل ابن عبد البر عن عبد الرحمن بن مهدى : أن الزنادقة والخوارج وسئل عنه ابن حجر العسقلانى فقال : طرقة لا تخلو من مقال انظر : الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة ص ٣١٢ ، كشف الخفا ( ٨٦ / ١ ) جامع بيان العلم وفضله ( ١٩١ / ٢ ) .

لأن النسخ أيضاً في الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص .  
وجوابه أهون من النسخ ، لأن النسخ برفع الحكم بخلاف التخصيص ،  
ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى .

### التخصيص بالقياس

قال المصنف : (وبالقياس ، ومنع أبو علي ، وشرط ابن أبان التخصيص ،  
والمكرخى بمنفصل ، وابن شريح الجلاء في القياس ، واعتبر حجة الإسلام  
أرجح الظنين ، وتوقف القاضي وإمام الحرمين . لنا : مانع قدم . قيل :  
القياس فرع ، فلا يقدم . قلنا : على أصله : قيل : مقدماته أكثر . لنا : قد  
يكون بالعكس ، ومع هذا فإعمال السكل أخرى ) .

أقول : هذا معطوف على قوله بخبر الواحد ، أي يجوز تخصيص  
الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ، وبالقياس أيضاً .

واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما  
أشار إليه الإنباري شارح البرهان وغيره ، وإن كان ظنياً ففيه مذاهب ،  
حكى المصنف منها سبعة :

الصحيح الجواز مطلقاً ، ونقله الإمام عن الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ،  
والأشعري ، ونقله الأمدى ، وابن الحاجب عن أحمد أيضاً .

الثاني : قاله أبو علي الجبائي : لا يجوز مطلقاً ، واختاره الإمام في المعالم ،  
وبالغ في إنكار مقابله مع كونه صحيحه في المحصول ، والمشتخب ، وموضوعها  
في المعالم هو آخر القياس .

الثالث : قاله عيسى بن أبان : إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس  
بجاز ، سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً ، وإن يخص فلا يجوز ،  
لكن يشترط في الدليل التخصيص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به ،



لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسألة فانهم  
ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم .

الرابع : قاله السكرخي وهو : أنه إن كان قد خصص بدليل منفصل  
جاز وإلا فلا .

الخامس : قاله ابن شريح : إن كان القياس جلياً جاز ، وإن كان خفياً  
فلا ، وفي الجلي مذاهب حكاهما في المحصول ، ولم يرجح شيئاً منها ، ورجح  
في المنتخب أنه قياس المعنى ، والحقى قياس الشبه ، وقال ابن الحاجب : الجلي :  
هو ما قطع بنفسى تأثير الفارق فيه ، وستعرف ذلك في القياس إن شاء  
الله تعالى .

السادس : قاله حجة الإسلام الغزالي : أن هذا العام وإن كان مقطوع  
المتم لكن دلالاته ظنية كما تقدم ، والقياس أيضاً دلالاته ظنية ، وحينئذ فإن  
تفاوتنا في الظن فالعبرة بأرجح الظنين ، وإن تساوىا فالتوقف .

السابع : التوقف ، وهو مذهب القاضى أبى بكر ، وإمام الحرمين ،  
والمختار عند الأمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز  
التخصيص وإلا فلا (١) .

وقال ابن الحاجب : المختار : أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع  
أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم . قال : فإن لم يكن  
شئ من ذلك نظر : إن ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فأنخذ  
بالعموم (٢) .

( قوله : لنا ما تقدم ) أى في خبر الواحد وهو : أن لإعمال الدليلين  
ولو من وجه أولى .

(١) انظر : في هذه الأقوال : ( المحصول ١ / ٤٣٦ وما بعدها ، والإحكام

للأمدى ٢ / ١٥٩ وشرح العضد على المختصر ٢ / ١٥٣ ، والبرهان ١ / ٤٢٨ ) .

(٢) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ٢ / ١٥٣ ، ١٥٤ ) .

(قوله : قيل القياس فرع ) أى احتج أبو على على أنه لا يجوز مطلقاً

بوجهين :

أحدهما : أن القياس فرع عن النص ، لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل ، وإذا كان فرعاً عنه فلا يجوز تخصيصه به ، وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل .

وأجاب المصنف بقوله : ( قلنا : على أصله ) يعنى سلمنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذى له ، لكننا إذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله ، وإنما قدمناه على أصل آخر .

الثانى : أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص ، فإن كل مقدمة يتوقف عليها النص فى إفادة الحكم ، كعدالة الراوى . ودلالة اللفظ على المعنى ، فإن القياس يتوقف عليها أيضاً ، ويختص القياس بتوقفه على مقدمات أخرى كبيان العلة ، وثبوتها فى الفرع ، وانتفاء المعارض عنه ، وإذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ إليه أقرب ، فيكون الظن الحاصل منه أضعف ، فلو قدمنا القياس على العام فقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع .

وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما أن مقدمات العام الذى يراد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس ، وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط ، أى بيننا وبين النبى ﷺ ، أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ، ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبى ﷺ قليل الاحتمالات ، بحيث تكون مقدماته المعتبرة فى القياس أقل من مقدمات العام المخصوص .

الثانى : سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام ، وأن للظن

مع ذلك يضعف ، لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أخرى  
أى أولى .

#### المسألة الرابعة

في تخصيص المنطوق بالمفهوم

قال البيضاوى : ( الرابعة : يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم ، لأنه  
دليل كتخصيص « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » إلا غير طعمه أو  
لونه أو ريحه ، بمفهوم « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » . )

أقول : إذا فرعنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص  
المنطوق به وبه جزم الأمدى وابن الحاجب ،

وقال الأمدى : لا نعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقه أو مخالفة .  
وقد توقف الإمام في المحصول فلم يصرح بشيء إلا أنه ذكر دليلاً يقتضى  
المنع على لسان غيره ، فقال ما معناه : ولقائل أن يقول : المفهوم أضعف  
دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى (١) .

واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى ، فجاز تخصيص  
العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام  
« خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء » إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه ، (٢)  
مع قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » (٣) فإن الأول يدل  
بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا ، والثانى  
يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير ، فيكون هذا المفهوم

---

(١) انظر : الإحكام ( ١٥٣/٢ ) وشرح العنبد على المختصر ( ١٥٠/٢ ) .

(٢) تقدم تخريجه قريباً .

(٣) تقدم تخريجه .

مخصصاً لمنطوق الأول ، ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ، ومثاله : ما إذا قال : من دخل دارى فاضربه ، ثم قال : إن دخل زيد فلا تغل له أف .

### المسألة الخامسة

في التخصيص بالعادة والتقرير

قال البيضاوى : ( الخامسة : العادة التي قررها رسول الله ﷺ تخصيص ، وتقريره عليه السلام على مخالفة العام تخصيص له ، فإن ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ، يرتفع الحرج الباقيين ) .

أقول : لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم ، نص عليه الغزالي : وصاحب المعتمد ، والآمدى ، ومن تبعه (١) ، كما إذا كان من عاداتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ، ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً ، فإن النهى يختص بالمقتات ، لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية . وأما العادة الفعلية ، وهى مسألة الكتاب كما إذا كان من عاداتهم أن يأكلوا طعاماً مخصوصاً ، وهو البر مثلاً فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه ففي ذلك مذهبان :

قال أبو حنيفة : يختص النهى بالبر لأنه المعتاد . وذهب الجمهور إلى إجراء العلو على عمومته هكذا نقله الآمدى . وابن الحاجب (٢) ، وغيرهما وقال في المحصول : اختلفوا في التخصيص بالعادات ، والحق أنها إن كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام ، وعلم بها ، وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز متفاضلاً بعد ورود النهى ، وأقره فإنها تكون مخصصة ، ولكن التخصيص في الحقيقة هو التقرير ، وإن لم تكن بهذه الشروط فإنها لا تخصص ،

---

(١) انظر : المستصفي ( ٢ / ٢٩ ) ، المعتمد ( ١ / ٣٠١ ) والإحكام ، للآمدى

( ٢ / ١٥٧ ) .

(٢) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ٢ / ١٥٢ ) .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع ، نعم إن أجمعوا على التخصيص  
للدلائل آخر فلا كلام (١) .

وهو في الحقيقة موافق لما قاله الجمهور فإنهم يقولون : أن العادة بمجردها  
لا تخصص ، وإن التقرير يخص ، وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن  
العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحاً بالمعتاد في الدخول ، والمراد  
من قول الإمام : « أن العادة التي قررها الرسول تخصص ، أن المعتاد يكون  
خارجاً من غير المعتاد فيهما مسألتان .

( قوله : وتقريره ) يعني أن النبي ﷺ إذا رأى شخصاً بفعل فعلاً  
مخالفاً للدلائل العام فأقره عليه ، فيكون إقراره تخصيصاً للفاعل ، بمعنى  
أن حكم العام لا يثبت في حقه ، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر على باطل ،  
نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبي ﷺ وهو « حكمى على الواحد  
حكمى على الجماعة » (٢) يرتفع حكم العام عن الباقي أيضاً ، ويكون ذلك  
نسخاً لا تخصيصاً .

قال ابن الحاجب : كذلك إن لم يثبت ، ولكن ظهر معنى يقضى  
جواز ذلك فإننا نلحق بالخالف من وافقه في ذلك المعنى ، وهذا الحديث

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٥١ ، ٤٥٢ ) .

(٢) حديث « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » ، تناقله كتب الأصول  
بهذا اللفظ ، وهو غير موجود في كتب الحديث بهذا اللفظ ، قال المزي والذهبي  
والهراق والسخاوي : لا أصل له ، لكن في معناه ما رواه النسائي والترمذي عن محمد  
ابن المنسكدر قال : سمعت أميمة بنت رقية تقول : بايعت رسول الله - ﷺ -  
في نسوة فقال لنا : « فإيا استطعن وأطقن ، قلت : الله ورسوله أرحم منا  
بأنفسنا . فقلت يا رسول الله بايعنا ، فقال رسول الله - ﷺ - : ما قولي  
لامرأة واحدة إلا كقولتي لمائة امرأة ، انظر : المقاصد الحسنة ص ١٩٢ .

سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي (١) فقال: إنه غير معروف فذلك توقف فيه المصنف .

قال الأمدى : ولا فرق في دلالة التقرير على الجوازين أن يكون الشخص عالماً بسبق التحريم أم لا ، وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ثم قال هو وابن الحاجب : إنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادراً على الإمكان ، وأن يعلم من الفاعل الإصرار على ذلك الفعل ، واعتقاده الإباحة كتردد اليهود إلى كنائسهم (٢) .

### المسألة السادسة

في التخصيص بالسبب — ومذهب الراوى

قال البيضاوى : ( السادسة : خصوص السبب لا يخص ، لأنه لا يعارضه ، وكذا مذهب الراوى ، كحديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وعمله فى الولوج لأنه ليس بدليل . قيل : خالف لدليل وإلا لا فقد حجت روايته . قلنا : ربما ظنه دليلاً ولم يكن ) .

أقول : هذه المسألة وما بعدها إلى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه :

### التخصيص بالسبب

اعلم أنه إذا ورد الخطاب جواباً عن سؤال فإن كان لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال فى عمومته وخصوصه . أما العموم فكمقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقض الرطب إذا جف » قالوا :

---

(١) هو يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف ، أبو الحجاج المزي ، محدث الديار الشامية فى عصره . توفى سنة ٧٤٢ هـ . ( النجوم الزاهرة ١٠ / ٧٦ ، الأعلام للزركلى ٩ / ٣١٣ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ١٥٥ / ٢ ) . وشرح المضد على المختصر ( ١٥١ / ٢ ) .

نعم فقال: «فلا إذن» (١) فإنه يغم كل يسع وأورد على الرطب، وأما الخصوص  
فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر، فقال: بجزئك،

قال الأمدى: وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره، لأنه سأله عن  
وضوئه خاصة، فأجابه عنه ولا عموم في اللفظ، ولعل الحكم على ذلك  
الشخص لمعنى يخصه كتنخيص خزيمة بقبول شهادته وحده (٢)، وأبى بردة  
بإجزائه العناق في الأصحية (٣). ومن هذا القسم قول القائل: والله لا آكل  
جواباً لمن سأله فقال: كل عندي، فإن العرف يقتضى عود السؤال في  
الجواب فلا يحتمل إلا بالآكل عنده.

وإن كان مستقلاً بنفسه، بحيث لو قيل وحده لأفاد معنى مستقلاً، فإما  
إن يكون الجواب مساوياً للسؤال، أو أخص، أو أعم فإن كان مساوياً  
فلا كلام.

وإن كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بهجاء فعلية الكفارة  
جواباً لمن سأل عن مطلق الإفطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز  
إلا بثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر.

والثاني: أن يكون السائل مجتهداً.

والثالث: أن لا تفوت المصاحبة باشتغال السائل بالاجتهاد (٤).

---

(١) أخرجه أبو داود: كتاب البيوع - باب في التمر بالتمر حديث ٣٣٥٩،  
والترمذى: كتاب البيوع - باب: ما جاء في النهي عن الحاقلة حديث ١٢٢٥،  
والنسائي: كتاب البيوع - باب: اشتراء التمر بالرطب (٧ / ٢٦٩) .

(٢) تقدم تخرجه

(٣) تقدم تخرجه

(٤) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤٤٨) .

وإن كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » (١) حينئذ عمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً فردّه ، وكقوله وقد سئل عن بشر بضاعة « خلق الله الماء طهوراً » (٢) فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان :

أحدهما : وهو الأصح عن ابن برهان ، والآمدى ، والإمام ، وأتباعهما ، كالمصنف ، وابن الحاجب (٣) أن العبرة بعموم اللفظ ، ولهذا قال : (خصوص السبب لا يخصه) أي لا يخص السبب العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقياً على منولوه من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مشاه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة لميمونة وهي ميتة فقال : « يا أيها إهاب دبغ فقد طهر » (٤) هكذا قاله الآمدى ، وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة سبباً لذكر العموم .

### الأدلة

استدل المصنف على ما اختاره بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الألفاظ ، وخصوص السبب لا يعارضه ، لأنه لا منافاة بينهما ، بدليل أن الشارع لو قال : يجب عليكم حمل اللفظ على عمومته ، ولا تخصه بسببه لكان جائزاً ،

(١) رواه أبو داود : كتاب البيوع - باب فيمن اشترى عبداً حديث ٣٥١٨ ، والترمذي : كتاب البيوع - باب : فيمن اشترى العبد ١٢٨٥ .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) انظر : الإحكام (٢/ ٨٣ - ٨٧) والمحصل (١/ ٤٤٨) وشرح

العضد (٢/ ١٤٥) .

(٤) رواه الترمذي : كتاب اللباس - باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت

١٧٢٨ ، والنسائي : كتاب الفرع والعتيرة - باب : جلود الميتة (٧/ ١٧٣)

وابن ماجه : كتاب اللباس - باب : لبس جلود الميتة ٣٦٠٩ ، وله روايات

أخرى كثيرة انظر : تلخيص الجبير (١/ ٤٦ وما بعدها) .



ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضاً ، وإذ لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الإمام على عدم المشافاة والمعارضة (١) .

واعترض عليه صاحب التنقيح فقال : إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ، ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا ، والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بإمكان إعمال العام في صاحب السبب وغيره (٢) .

### مذهب القائلين بالتخصيص

وذهب مالك ، وأبو ثور ، والمزني إلى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصل عن القفال ، والدقاق أيضاً .  
واستدلوا بأمور :

منها : أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه : أن فائدته هي معرفة السبب ، وامتناع إخراجها عن العموم بالاجتهاد ، أى بالقياس فإنه لا يجوز بالإجماع كما نقله الأمدى وغيره ، لأن دخوله مقطوع به ، لأن الحكم ورد بياناً له بخلاف غيره فإن دخوله مظنون . ونقل الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى : أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول إمام الحرمين في البرهان : إنه الذى صح عنده من مذهب الشافعى ، ونقله فى المحصول (٣) .

وما قاله الإمام مردود ، فإن الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب

(١) انظر : المحصول (١/ ٤٤٨ ، ٤٤٩) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٣) انظر : البرهان (١/ ٣٧٢) والمستصفي (١/ ٤٤٨) .

لا أثر له فقال في الأم في باب ما يقع به الطلاق ، وهو بعد باب طلاق المريض مانعه : « وما يصنع السبب شيئاً ، إنما يصنعه الالفاظ ، لأن السبب قد يكون ، ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم ، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده ، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل ، (١) .

وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً قالوا : فإن كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب ؟ قلنا : ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال وما مانعاً من التعلق به ، فإنه يوجب ضعفاً فقدم العري عن السبب لذلك .

وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة ، وأما ما قاله إمام الحرمين فقد قال الإمام نضر الدين في مناقب الشافعي : إنه التمس على ناقله ، وذلك لأن الشافعي رحمه الله يقول : إن الأمة تصير فراشاً بالوطء حتى إذا أنت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا ، لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبي وقاص في المولود ، فقال سعد : هو ابن أخي عبد إلى أنه منه ، وقال عبد بن زمعة : هو أخي ولد على فراش أبي من وليدته ، فقال النبي ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ، (٢) .

وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشاً بالوطء ، ولا يلحقه الولد إلا إذا اعترف به ، وحمل الحديث المتقدم على الزوجة ، وأخرج

(١) الأم للإمام الشافعي (٥ / ٢٤١) .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخاري : كتاب البيوع - باب تفسير المشبهات

٢٠٥٣ ، من حديث عائشة رضي الله عنها ، ومسلم : كتاب الرضاع - باب :

الولد للفراش ونوفى الشبهات (١٤٥٧ / ٣٦) .

الأمة من عمومها ، فقال : الشافعي : إن هذا قد ورد على سبب خاص ،  
وهي الأمة لا الروجة .

قال الإمام غفر الدين : فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعي  
يقول : إن العبرة بخصوص السبب ، ومراده أن خصوص السبب لا يجوز  
إخراجه عن العموم بالإجماع كما تقدم ، والأمة هي السبب في ورود  
العموم فلا يجوز إخراجه (١) .

ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل ينتص  
بالفقراء ، أم لا ؟ فإن اللفظ الوارد في جوازه عام ، وقد قالوا : إنه ورد  
على سبب ، وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان  
الراجح عدم الاختصاص بالفقراء .

#### التخصيص بمذهب الراوي

إذا روى الراوي حديثاً عاماً ، ولكن ثبت أنه لم يعمل بهذا العام فهل  
يكون عمله هذا مخصصاً للعام الذي رواه ؟ اختلف العلماء في ذلك على  
مذهبين :

المذهب الأول لجمهور الأصوليين : أنه لا يكون مخصصاً للعموم على  
الصحيح عند الإمام ، والآمدى ، وأتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي  
قال : بخلاف حمل الخبر على أحد مجليه ، فإن الشافعي يأخذ فيه بمذهب  
الراوي (٢) .

قال القرافي : وقد أطلقوا المسألة ، والذي اعتقده أن الخلاف مخصص  
بالصحابي (٣) ، ثم مثل المصنف بقوله وَالصَّحَابَةُ : « إذا ولغ الكلب في الإناء »

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٤٧ - ٤٤٩ ) .

(٢) انظر المحصول ( ١ / ٤٤٩ ، والإحكام ٢ / ١٥٦ وما بعدها ) .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢١٩ .

فأغسلوه سبعاً» (١) الحديث ، فإن أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه ، لأن قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق ، لأن التخصيص فرع العموم ، والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة ، وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله ﷺ « من بدل دينه فاقتلوه » (٢) فإن رآويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا أردت لا تقتل ، فلذلك لا تقتل منع أبو حنيفة قتل المرتدة وذهب فريق إلى أن عمل الراوى مخصص للعام .

واستدلوا على ذلك بأن الراوى إنما خالف العام لدليل إذ لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقاً قادحاً في قبول روايته ، وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص .

والجواب : أنه ربما خالف لشيء ظنه دليلاً ، وليس هو بدليل في نفس الأمر يلزم القدح لظنه ، ولا التخصيص لعدم مطابقته ، وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهداً فإن كان مقلداً فلا .

### المسألة السابعة

في إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام

قال البيضاوى : ( السابعة إفراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما إهاب دينك فقد طهر » مع قوله في شاة ميمونة :

(١) رواه مسلم : كتاب الطهارة - باب : حكم ولوغ الكلب ( ٢٧٩ / ٨٩ )

والنسائي : كتاب المياه - باب : مؤر الكلب ( ١٧٦ / ١ ) .

(٢) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الجهاد - باب : لا يعذب بعذاب

الله ٣٠١٧ ، كما رواه أبو داود : كتاب الحدود - باب الحكم فيمن ارتد ١٤٥١ ،

والترمذى : كتاب الحدود - باب في المرتد ١٤٥٨ ، والنسائي : كتاب تحریم

الدم - باب الحكم في المرتد ( ١٠٤ / ٧ ) وابن ماجه : كتاب الحدود - باب المرتد

عن دينه ٢٥٣٥ ، وأحمد في مسنده ( ٢١٧ / ١ ) ، ( ٢٨٢ ) .

و دباغها طهورها ، لأنه غير مناف ، قيل : المفهوم مناف . قلنا : مفهوم  
اللقب مردود ) .

أقول : إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام ، أى نص على واحد  
مما تضمنه ، وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام ، فهل يكون ذلك  
مخصصاً للعام ، فيكون المراد به هذا الفرد فقط ، أو لا يكون مخصصاً  
له ؟ اختلف فى ذلك على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور العلماء : وهو أنه لا يكون مخصصاً له كقوله  
عليه الصلاة والسلام : «أما إهاب دبغ فقد طهر» (١) مع قوله فى شاة  
ميمونة «دباغها طهورها» (٢) .

والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل ، لأنه  
لا منافاة بين بعض الشيء وكله ، بل الكل يحتاج إلى البعض وإذا لم يكن  
منافياً لم يكن مخصصاً ، لأن المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام .

واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس أو الشاة كانت  
لمولاة ميمونة ، تصدق بها عليها ، وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة  
ميمونة أيضاً وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا .

وذهب أبو ثور إلى تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي  
الحكم عما عداها ، وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم .

وجوابه : أن هذا مفهوم لقب ، وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحجة  
وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظة (٣) .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) رواه أبو داود : كتاب اللباس - باب فى أهب الميئة ١٢٥ ، والنسائي :  
كتاب الفرع والعتيرة - باب جلود الميئة (٧ / ١٧٤) .

(٣) أنظر : شرح المعتمد على المختصر (٢ / ١٥٢) .

(١٠ - الأسنوى - ٢٣)

وهو أحسن من جواب الإمام فإنه أجاب هو وصاحب الحاصل : بأننا لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة (١) ، وهذا الإطلاق يخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرهما .

واعلم أن مقتضى جواب المصنف ، وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولاً به ، كما لو قيل : « اقتلوا المشركين » ثم قيل : « اقتلوا المشركين المجوس » وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد ، وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به .

#### المسألة الثامنة

فى عطف الخاص على العام

قال المصنف : ( الثامنة : عطف الخاص على العام لا يخصص مثل : « ألا يقتل مسلم بكافر » ، ولا ذو عهد فى عهده ، وقال بعض الحنفية : بالتخصيص تسوية بين المعطوفين : قلنا : التسوية فى جميع الأحكام غير واجبة ) .

أقول : إذا كان المعطوف عليه مشتملاً على اسم عام ، واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه ، لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فهل يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه . اختلف الأصوليون فى ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أنه لا يكون مخصوصاً له .

المذهب الثانى : أنه يكون مخصوصاً له وهو مذهب الحنفية ، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٥١ ) .

وجوابه : أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل .

مثال ذلك : أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » (١) فإن الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم ، فقالت الحنفية : الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ، ونحن نقول به ، وبإياه : أن قوله : « ولا ذو عهد في عهده » معطوف على مسلم ، فيسكون معناه : لا يقتل مسلم ، ولا ذو عهد في عهده بكافر ، وما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للمهد فائدة ، ثم إن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى ، لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالذمى ، وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه .

وجوابه : ما تقدم ، وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل ، لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام ، بل باشتراكهما في المتعلقةات ، والاشتراك فيما واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال : لنا الأصل إشتراك المعطوف والمعطوف في المتعلقةات كالحال والشرط وغيرهما .

هذا كلامه وهو مخالف للذكور هنا لاسيما وقد صرح بالحال ، وهو غير المتنازع فيه هنا ، أعنى الصفة بل الجواب أن قوله « ولا ذو عهد في عهده » كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر ، لأنه ربما يؤم أن المعاهد

---

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الديات - باب العاقلة ٦٩٠٣ ، من حديث على ابن أبى طالب - رضى الله عنه - وأبو داود : كتاب الديات - باب : أيقاد المسلم بالكافر ٤٥٣٠ ، والنسائى : كتاب القسامة - باب القود بين الأحرار والمماليك (٨ / ١٩ ، ٢٠) .

لا يقتل مطلقاً لا في حالة العمد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعمد بالنسبة إلى القتل ، بل يقتل مطلقاً فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم .

واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافاً للحنفية ، وهو أيضاً صحيح ، فإن الحنفية قالوا : لو كان الكافر المذكور في الحديث عاماً للحرفي والذي لكان المعطوف أيضاً كذلك ، فإن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحرفي دون الذي وعن غير بهذه العبارة الغزالي في المستصفى ، وابن الحاجب في مختصره ، إلا أن الغزالي قال : إن مذهبهم غلط ، وابن الحاجب قال : إنه الصحيح ، قال : إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه (١) .

#### المسألة التاسعة

في عود ضمير بعض أفراد العام على العام

قال البيضاوي : ( التاسعة : عود ضمير خاص لا يخصص مثل : « المطلقات » مع قوله تعالى : « وبعوثهن » لأنه لا يزيد على إعادته ) .  
أقول : إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراد فهل يكون ذلك مخصصاً للعام أولاً على ثلاثة أقوال :

للقول الأول وهو لجمهور الشافعية أن هذا الضمير لا يخصص العام واختاره الأمدى وابن الحاجب .

القول الثاني : أنه يخصصه وهو رأى الشافعي .

القول الثالث : التوقف وهو المختار في المحصول (٢) .

(١) انظر : المستصفى (٢/٢٣ ، ٢٤ ، وشرح المضد على المختصر ٢/١٢٠) .

(٢) انظر : الإحكام (٢/١٥٨ ، ١٥٩ ، والمضد على المختصر ٢/١٥٢ ،

والمحصول ١/٤٥٦) .



مثاله قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) ثم قال:  
(وبعولتهن أحق بردهن) (٢) فإن المطلقات تشمل البوائن والرجعيات ،  
والضمير في قوله : (وبعولتهن) عائد إلى الرجعيات فقط ، لأن البائن  
لا يملك الزوج ردها .

ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى إلا في بعض أفراده كان حكمه كحكم  
الضمير كما في قوله تعالى : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) (٣)  
ثم قال: (لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) (٤) يعنى الرغبة في مراجعتهم  
والمراجعة لا يتأتى في البائن .

واستبدل المصنف على بقاء العموم بقوله : لأنه لا يزيد على إعادته  
وفيه ضميران ملفوظ بهما .

فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود ضمير خاص ، أى لأن  
الضمير الخاص لا يزيد .

وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائداً على إعادة العام المتقدم ، ولو أعيد  
فقليل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً ، وإن كان المراد  
به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه ، ويحتمل أن يكون عائداً  
على بعض الخاص ، وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل  
وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله ، فبالأولى مقام  
مقامه ، والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ في  
الحجة ليكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص .

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

(٢) نفس الآية .

(٣) سورة الطلاق الآية ١ .

(٤) نفس الآية .

وعلى كل حال فللخصم أن يقول : إن الضمير يريد على إعادة الظاهر ، لأن الظاهر مستقل بنفسه ، فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير ، واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد ، والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف .

## خاتمة

### في المطلق والمقيد

قال البيضاوى : ( تذييب - المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين ، وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قيد وإلا فلا ) .

أقول : المطلق هو : ما دل على الماهية من غير تقييد ، والمقيد هو : ما دل على الماهية مع قيد زائد عليها ، ولما كان المطلق عاماً عموماً بدلاً ، والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فذلك ذكره في بابه ، وترجم له بالتذييب ، وقد سبق الكلام على هذه اللفظة وهي جعل شيء عقيب شيء لمناسبة بينهما .

وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ، ولفظ مقيد نظر : إن اختلف حكمهما نحو : « اكس ثوباً هروياً ، وأطعم طعاماً » فلا يحمل أحدهما على الآخر بانفاق ، أي لا يقيد الطعام أيضاً بالهروى لعدم المناقاة ، واستثنى الأمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهي ما إذا قال : « اعتق رقبة ثم قال : لأنك كافرة ولا تعتقها » وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الأمدى بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم (١) لا ، لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية أنه يحمل عند اتحاد السبب : ومثل له بالوضوء والتيمم ،

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٦٢ ، ١٦٣ ) .

فإن سببهما واحد ، وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة ، وفي  
الوضوء مقيدة بالمرافق (١) .

وإن اتحد حكمهما نظر : إن اتحد سببهما كما لو قيل في الظاهر « اعتق  
رقبة » وقيل : فيه أيضاً « اعتق رقبة مؤمنة » فلا خلاف كما قال الأمدى :  
إننا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين إعتاق المؤمنة ، لا المقيد على المطلق  
حتى يحجزه إعتاق للكافرة ، وإنما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين  
وذلك لأن المطلق جزء من المقيد ، فقد عملنا بهما ، وإن لم نعمل به فقد  
ألفينا أحدهما (٢) .

## هل حمل المطلق على المقيد

بيان أو نسخ

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين ، صحح ابن الحاجب وغيره :  
أن هذا الحمل بيان للطلوب ، أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو  
المقيد (٣) .

وقيل : يكون نسخاً أى دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد  
الطارىء .

واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق في حل المطلق على المقيد  
بين الأمر والمنهى .

فإذا قال : لا تمتق مكانياً ، وقال أيضاً ، لا تمتق كافراً ، فإننا نحمل  
الأول على الثانى ، ويكون المنهى عنه هو إعتاق المكاتب الكافر وصرح به

---

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٦٢ ، ١٦٣ ) .

(٣) انظر : شرح العنبد ( ٢ / ١٥٥ ، ١٥٦ ) .

الإمام في المنتخب ، وذكر في المحصول والحاصل نحوه أيضاً (١) ،  
لكن ذكر الأمدى في الإحكام : إنه لا خلاف في العمل بدلوها والجمع  
بينهما في النفي إذا لا تعذر فيه (٢) .

هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد فيمكن العمل  
بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد ، وتابعه ابن الحاجب وأوضحه  
فقال : فإن اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ، ثم قال : فإن  
كانا منفيين عمل بهما (٣) .

وحاصله : أنه لا يعتق مكانياً مؤمناً أيضاً ، إذ لو اعتقه لم يعمل به ،  
وصرح به أبو الحسين البصري في المعتمد وعلاه بأن قوله : لا تعتق مكانياً  
عام والمساكن الذي فرد من أفراد ، وذكره لا يقتضي التخصيص (٤) ،  
هكذا نقله عنه الأصماني شارح المحصول ، ونقل عن أبي الخطاب الحنبلي  
بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا .

( قوله : وإلا ) أى وإن يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار :  
( والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ) (٥) .  
وقوله تعالى في كفارة القتل : ( ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ) (٦)  
ففيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول .

أحدهما : أن تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر ، لأن القرآن

(١) ذكره الإمام الرازي في المحصول ( ٤٥٨ / ١ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ١٦٣ / ٢ ) .

(٣) انظر : شرح العضد ( ١٥٥ / ٢ ) ، ١٥٦ .

(٤) انظر : المعتمد لأبي الحسين البصري ( ٣١٢ / ١ ) ، ٣١٣ .

(٥) سورة المجادلة من الآية ٣ .

(٦) سورة النساء من الآية ٩٢ .

كالكلمة الواحدة ، ولهذا فإن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المتقيد .

الثاني : قول الحنفية : أنه لا يجوز تقييده بطريق ما ، لا باللفظ ولا بالقياس .

والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الأمدى ، وصححه هو ، والإمام وأتباعهما ، وجزم به المصنف ، أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار ، والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (١) .

## فرع

إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متنافيين ، فإن قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونعمله على المقيد المشترك له في المعنى ، وإن قلنا : إنه باللفظ تساقطا ، وترك المطلق على إطلاقه ، لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر ، هكذا قاله في المحصول (٢) .

ومثال ذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَام في الولوغ «إحداهن بالتراب» وفي رواية «أولاهن» وفي رواية «أخراهن» (٣) فإنه لما لم يكن الترجيح بلا مرجح ، وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ، ورجعنا إلى أصل الإطلاق ، وجوزنا التفسير في إحدى الغسلات ، عملا بقوله : «إحداهن بالتراب» هكذا قالوه .

والكأن تقول : ينبغي في هذا المثال أن يبقى التفسير في الأولى والأخرى فقط للمعنى الذي قالوه ، وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التفسير لانفاق القيدتين

---

(١) انظر : المحصول (١ / ٤٥٩ ، والإحكام ٢ / ١٦٣ ، ١٦٤) .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤٦٠) .

(٣) تقدم تخريجه .

على نفيه من غير معارض ، وقد ظهرت بنص الشافعي موافق لهذا البحث  
 موافقة صريحة فقال في البويطي في أثناء باب غسل الجمعة مانعه قال : يعني  
 الشافعي « وإذا وانغ الكلب في الإناء غسل سبعاً أولاً أو أخراً من  
 بالتراب ولا يطهره غير ذلك ، وكذلك روى عن رسول الله ﷺ هذا  
 لفظه بحروفيه ، ومن البويطي نقلته ، وهو نص غريب لم ينقله أحد من  
 الأصحاب ، وأورد في الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء  
 مما خالطه وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة .

## الباب الرابع

في المجمل والمبين

وفيه فصول

رفع  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## الفصل الأول

في المجمل

قال البيضاوي : ( الباب الرابع في المجمل والمبين ، وفيه فصول : الأول في المجمل ، وفيه مسائل - الأولى : اللفظ إما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى : ( ثلاثة قروه ) أو أفراد حقيقة واحدة مثل : ( أن تذبجوا بقرة ) أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة وتسكفات ، فإن ترجيح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفى الصحة من قوله : « لا صلاة ولا صيام » ، أو لأنه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج ، ونحرим الأكل من « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ، « وحرمت عليكم الميتة » حمل عليه ) ،  
أقول : سبق في تقسيم الألفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحاً ، وهو لغة : المجموع ، يقال أجملت الشيء ، أي جمعته ، وفي الاصطلاح : عرف بتعريفات كثيرة ، أحدها : هو ما لم تنضح دلالاته ، والإجمال لا يتصور إلا في معان متعددة وحينئذ فالجمل على أقسام :

أحدها : أن يكون مجملا بين حقائقه ، أي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى : ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروه ) (١)  
فإن القروه موضوع بإزاء حقيقتين وهما الحيض والطهر .

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٨ .

الثاني : أن يكون مجعلا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى :  
(إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (١) فإن لفظ البقرة موضوع للحقيقة  
واحدة معلومة ، ولها أفراد ، والمراد واحد معين منها كما سيأتي في  
الفصل الثاني .

الثالث : أن يكون مجعلا بين مجازاته ، وذلك إذا انتفت الحقيقة ،  
أى ثبت عدم إرادتها ، وتكافأت المجازات ، أى لم يترجح بعضها على  
بعض ، فإن لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها ، ولا إجمال  
إلا إذا عارضها مجاز راجح ، فإن فيه الخلاف المعروف . وقد ذكره  
المصنف قبيل الحقيقة والمجاز ، واختار التساوى ، فعلى اختياره فهو قسم  
آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك .

ثم إن المجمل قد يكون بواسطة الإعلال كالختار ، فإنه صالح لاسم  
الفاعل ، واسم المفعول . وبواسطة التركيب ، كقوله تعالى : (أو يعفو  
الذى بيده عقدة النكاح) (٢) فإن الذى بيده العقدة مجمل للزوج والولى .  
وبواسطة مرجح الصفة نحو : «زيد طبيب ماهر» ، فإن «الماهر» يحتمل  
أن يرجع إلى «زيد» وإلى «طبيب» والمعنى يختلف ، وبواسطة تعدد  
مرجع الضمير نحو : «ضرب زيد عمراً وأكرمى» ، وبواسطة استثناء  
المجمل كقوله تعالى : (إلا ما يتلى عليكم) (٣) .

وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير (٤) ، وكلام  
المصنف صالح لها ، نعم المجمل قد يكون فعلا أيضاً كما إذا قام النبی ﷺ

(١) سورة البقرة من الآية ٦٧ .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٣٧ .

(٣) أول سورة المائدة وهى قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود  
أحلّت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ...) .

(٤) انظر : المختصر مع شرح المضد (٢/ ١٥٨ ، ١٥٩) .



من الركنة الثانية ، فإنه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ، ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره ، وهو يرد على المصنف ، فإنه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال : اللفظ إما أن يكون إلخ ، واختلفوا في جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال في البرهان : بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه إن تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز ، وإلا فيجوز (١) .

## أسباب الرجحان

( قوله : فإن ترجح ) أى بعض المجازات ، وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك ( حمل عليه ) ، ثم ذكر الرجحان ثلاثة أسباب : أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » (٢) وقوله : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » (٣) . فإن حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفي ذات الصوم ، والصلاة عند انتفاء الفاتحة ، والتبليس ، وهذه الحقيقة

(١) انظر : البرهان ( ١ / ٤١٩ - ٤٢٢ ) .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الأذان - باب وجوب القراءة للإمام حديث رقم ٧٥٦ ، عن عبادة بن الصامت ، ومسلم : كتاب الصلاة - باب وجوب قراءة الفاتحة ( ٣٩٤ / ٣٤ ) وأبو داود : كتاب الصلاة - باب من ترك قراءة الفاتحة ٨٢٢ ، والترمذى : كتاب الصلاة - باب : لا صلاة إلا بالفاتحة ٢٤٧ ، والنسائى : كتاب الافتتاح - باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب ( ١٣٧ / ٢ ) وابن ماجه : كتاب إقامة الصلاة - باب القراءة خلف الإمام ٢٤٥٤ .

(٣) رواه أبو داود : كتاب الصوم - باب النية في الصيام ٢٤٥٤ ، والترمذى : كتاب الصوم - باب : ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل ٧٣٠ ، والنسائى : كتاب الصيام - باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة ( ١٩٦ / ٤ ) ، ( ١٩٧ ) .

غير مرادة للشارع ، لأننا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك ، فتعين الحمل على المجاز ، وهو إضمار الصحة أو الكمال ، وإضمار الصحة أرجح لمكونه أقرب إلى الحقيقة ، فحمانا اللفظ عليه ، وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ، ونفي الصحة أقرب إليه في هذا المعنى من نفي الكمال ، لأنه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال ، فإن الصحة تبقى معه .

ولك أن تقول : إن التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة ، وبأن فيه تقليلاً للإضمار والتجاوز المخالف للأصل .

واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ، ولا أحد من أتباعه وذلك لأن المذكور في المحصول مذهبان :

أحدهما : ما قاله أبو عبد الله البصري : إن النفي الداخل مطلقاً بجملاً ، سواء كان شرعياً نحو : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ، أو لغوياً نحو : « لا عمل إلا بالنية » لأن الذات غير مفتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض .

الثاني : ونقله عن الأكثرين : أن النفي إن كان اسماً شرعياً كالصوم ، والصلاة فلا إجمال ، لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه ، وقد أخبر الشارع به ، وإن كان لغوياً ، فإن كان له حكم واحد فلا إجمال أيضاً ، وينصرف النفي إليه كقولنا : « لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهاً » ، فإن هذا النفي لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ، ولا صرفه إلى الامتنعاب ، لأنه لا مدخل له في الإقرار بالزنا فإن الشخص يستحب له أن يستتر على نفسه ولا يقر ، فتعين صرفه إلى الصحة ، وإن كان له حكمان : الفضيلة ، والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الإجمال ، ثم مثل له الإمام بقولنا : « لا عمل إلا بنية » وقال : لقائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة (١) ،

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٤٦٨ ، ٤٦٩) .

السبب الثاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفاً كقوله عليه الصلاة والسلام : «رفع عن أمي الخطأ والفسيان ، وما استكرهوا عليه» (١) فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ ، وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره ، فتعين حمل على المجاز بإضمار الحكم أو الحرج ، يعني الإثم ، ويرجح الثاني ، يعني الإثم لكونه أظهر عرفاً لأن السيد لو قال لعبده : «رفعت عنك الخطأ» لتبادر إلى أنهم منه نفى المؤاخذه .

السبب الثالث : أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى : ( حرمت عليكم الميتة ) (٢) فإن حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعه ، فإن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين ، والعين ليست من أفعالهم ، فتعين الصرف إلى المجاز بإضمار الأكل أو البيع أو اللمس أو غيرها ، ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً ، فحمل اللفظ عليه والمثالان الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر ، وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً (٣) .

#### المسألة الثانية

في اختلاف العلماء في إجمال آية الوضوء

قال البيضاوي : ( الثانية : قالت الحنفية : «وامسحوا برؤوسكم» مجمل . وقالت المالكية : يقتضى السكب ، والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز ) .

اختلف العلماء في : هل في آية الوضوء إجمالاً أو لا ؟

(١) تقدم تخريجه .

(٢) سورة المائدة الآية ٣ .

(٣) انظر : المحصول ( ١ / ٤٦٦ ، ٤٦٧ ) .

فَقَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ : إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ مَسْحَ الْجَمِيعِ وَمَسْحَ الْبَعْضِ احْتِمَالًا  
عَلَى السَّوَاءِ وَقَدْ بَيَّنَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « فَمَسَحَ بِنَاصِيئِهِ وَمَقْدَارَهَا  
الرَّبْعَ ، (١) فَكَانَ الرَّبْعُ وَاجِبًا .

وَقَالَ غَيْرُهُمْ : لَا لِإِجْمَالِ فِيهَا ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَتِ الْمَالِكِيَّةُ : لِنِهَا تَقْتَضِي  
مَسْحَ الْجَمِيعِ لِأَنَّ الرَّأْسَ حَقِيقَةٌ فِي الشَّكْلِ .

قَالَ الْمُصَنِّفُ : وَالْحَقُّ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ حَقِيقَةٌ فِيمَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُ  
الْمَسْحِ ، وَهُوَ الْقَدَرُ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الشَّكْلِ وَالْبَعْضِ ، لِأَنَّ هَذَا التَّرَكِيبَ تَارَةً  
يَأْتِي لِمَسْحِ الشَّكْلِ وَهُوَ وَاضِحٌ ، وَتَارَةً يَأْتِي لِمَسْحِ الْبَعْضِ كَمَا يُقَالُ : « مَسَحْتُ  
يَدِي بِرَأْسِ الْيَتِيمِ » ، وَإِنْ لَمْ يَمَسَّحْ مِنْهَا إِلَّا الْبَعْضُ ، فَإِنْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي كُلِّ  
مِنْهُمَا لَزِمَ الْإِشْتِرَاكُ ، وَإِنْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا فَقَطْ لَزِمَ الْمَجَازُ فِي  
الْآخَرِ ، فَجَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الْقَدَرِ الْمَشْتَرَكِ دَفْعًا لِلْمَحْذُورِينَ ،

### المسألة الثالثة

فِي مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ فِي إِجْمَالِ آيَةِ السَّرْقَةِ

قَالَ الْبَيْضاوِيُّ : ( الثَّلَاثَةُ - قِيلَ : آيَةُ السَّرْقَةِ مُجْمَلَةٌ ، لِأَنَّ الْيَدَ تَحْتَمِلُ  
الشَّكْلَ وَالْبَعْضَ ، وَالْقَطْعُ : الشَّقُّ وَالْإِبَانَةُ ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْيَدَ لِلشَّكْلِ وَتَذَكَّرُ  
لِلْبَعْضِ مُجَازًا ، وَالْقَطْعُ لِلْإِبَانَةِ ، وَالشَّقُّ لِلْإِبَانَةِ ) .

ذَهَبَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ إِلَى أَنَّ آيَةَ السَّرْقَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ( وَالسَّارِقُ  
وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ) (٢) مُجْمَلَةٌ فِي الْيَدِ ، وَالْقَطْعُ ، لِأَنَّ الْيَدَ تَحْتَمِلُ  
الْعَضْوَ كُلَّهُ ، أَيْ مِنَ الْمُنْكَسَبِ إِلَى رُؤُوسِ الْأَصَابِعِ ، وَتَحْتَمِلُ بَعْضَهُ أَيْضًا

---

(١) رَوَاهُ مُسْلِمٌ : كِتَابُ الطَّهَارَةِ - بَابُ الْمَسْحِ عَلَى النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ (٨١/٢٧٤)  
وَأَبُو دَاوُدَ : كِتَابُ الطَّهَارَةِ - بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَتَمَيْنِ ١٥٠ ، وَالتِّرْمِذِيُّ : كِتَابُ  
الطَّهَارَةِ - بَابُ : مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ مَعَ النَّاصِيَةِ ١٠٠ .

(٢) سُورَةُ الْمَائِدَةِ مِنَ الْآيَةِ ٣٨ .

لأنها تطلق على كل منهما ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، والقطع يحتمل  
الشق يعنى الجرح كقولنا : « فلان يرى القلم فقطع يده » ، أى جرحها ،  
ويحتمل أيضاً الإبانة ، وهو فصل العضو كقولنا : « سرق فقطعت يده » .

( قوله : والقطع الشق ) أى يحتمل الشق ، قال المصنف ، والحق أنه  
ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع ، أما اليد فنقول : إنها  
حقيقة فى الشكل ، وتذكر للبعض بطريق المجاز دليل قولنا فى البعض  
أنه ليس كل اليد ، وأما القطع فهو حقيقة فى الإبانة . ولا شك أن الشق ،  
أى الجرح إبانة أيضاً ، لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض  
فيكون متواطئاً .

رفع

## الفصل الثاني

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

### في المبين

قال البيضاوي : ( الفصل الثاني - في المبين ، وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل : ( والله بكل شيء عليم ) ( واسأل القرية ) وذلك الغير يسمى مبيئاً وغيره مسألان ) .

أقول : المبين - بفتح الياء - اسم مفعول من قولك : بينت الشيء ثميناً ، أى وضحته توضيحاً ، وهو يطلق على شيئين :

أحدهما : الواضح بنفسه ، وهو ما يكون كافياً في إفاده معناه ، قال في المحصول : إما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى : ( والله بكل شيء عليم ) (١) فإن إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة ، وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : ( واسأل القرية ) (٢) فإن حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران ، ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل ، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين . وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه ، وإن استفيد تمين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف (٣) .

واعلم أن إطلاق لفظ المبين - بفتح الياء - على الواضح بنفسه لم يذكره

(١) سورة البقرة من الآية ٢٨٣ ، والنور ٣٥ والحجرات ١٦ ،

(٢) سورة يوسف الآية ٨٢ .

(٣) انظر المحصول ( ١ / ٤٧٢ ، ٤٧٣ ) .

الإمام ، ولأصاحب الحاصل ، وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى . أما معنى : فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل .

وأما لغة : فقد قال الجوهري في الصحاح مانصه : « والتبيين الإيضاح ، والتبيين أيضاً الوضوح » (١) وفي المثل « قد بين الصبح لدى عيني » أي تبين فأطلق التبيين على الوضوح ، وهو مصدر وضح لا أوضح ، تقول : وضح الشيء وضوحاً ، فهو واضح ، فيكون اسم المفعول منه ، وهو المبين يطلق أيضاً على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره .

القسم الثاني : الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه . وذلك الغير وهو الدليل الذي حصل به الإيضاح يسمى مبيناً - بكسر الياء - وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسألة الآتية :

### المسألة الأولى

#### أقسام المبين

قال البيضاوي : ( الأولى : أنه يكون قولاً من الله والرسول ، وفعلًا منه كقوله تعالى : ( صفراء فاقع لونها ) وقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سمعت السماء العشر » وصلاته ، وحججه فإنه أدل ، فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق ، وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه ) .

أقول : المبين - بكسر الياء - يكون قولاً من الله تعالى كقوله تعالى : ( صفراء فاقع لونها ) (٢) إلى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى : ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) (٣) وقد يكون قولاً من الرسول ﷺ كقوله :

(١) انظر : الصحاح للجوهري ( ٥ / ٢٠٨٢ ) مادة « بين » .

(٢) سورة البقرة من الآية ٦٩ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٦٧ .

و فلما سقت السماء العشر ، (١) فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى :  
(وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) (٢) .

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فإنها بيان لقوله تعالى :  
(وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ) (٣) ولهذا قال ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٤)  
وكعبه فإنه بيان لقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) (٥) ولهذا قال  
« خذوا على مناسككم » (٦) وحكى في المحصول عن قوم : أنهم منعوا البيان  
بالفعل لأنه يطول فيتاخر ، وأجاب بأن القول قد يكون أطول (٧) .

واحتج المصنف بأن الفعل أدل ، أى أقوى في الدلالة على المقصود  
وتوضيحه من القول ، فإن الخبر ليس كاللمعية والمشاهدة ، فإذا جاز  
البيان بالقول فبالفعل أولى قال في المحصول : وإنما يعلم كون الفعل بياناً  
للمجمل بأحد أمور ثلاثة :

---

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الزكاة - باب : فيما سقت السماء ،  
والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الزكاة - باب قدر الصدقة فيما أخرجت الارض  
(١٣٠ / ٤) .

(٢) سورة الانعام من الآية ١٤١ .

(٣) سورة البقرة من الآية (٤٣ ، ١١٠) .

(٤) حديث صحيح أخرجه البخارى : كتاب الاذان - باب الاذان للمسافر

٦٣١ ، ومسلم : كتاب الصلاة ، استحباب رفع اليدين عند المنسكبين  
(٢٤ / ٣٩١) .

(٥) سورة آل عمران من الآية ٩٧ .

(٦) أخرجه مسلم : كتاب الحج - باب : استحباب رمى جرة العقبة يوم  
النحر راكباً (١٢٩٧ / ٣١٠) من حديث جابر رضى الله عنه ، وأبو داود :  
كتاب المناسك - باب فى رمى الجمار ١٩٧٠ ، والنفائى : كتاب الحج - باب  
الركوب إلى الجمار (٢٧٠ / ٥) .

(٧) انظر : المحصول (١ / ٤٧٥) .



أحدهما : أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده .

وثانيها : أن يقول هذا الفعل بيان المجهل .

وثالثها : بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجهل وقت الحاجة إلى العمل به ، ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) .

فإن قيل : أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول ،

أحدهما : الفعل من الله تعالى ، وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ .

والثاني : الترك من الرسول كتركه التشهد الأول ، فإنه بيان لعدم وجوبه قلت : أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين ، وقد صرح به ابن الحاجب في حدة الوجوب ، وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته ، ولا يستحيل أن يخلقها في جسم ، فصار كالبيان بالإشارة ، وعقد الأصابع ، وقد ادعى الإمام انتفاءهما في حق الله تعالى (٢) .

فنقول : لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لئفهما مقتضيا لنفي الكتابة .

( قوله : فإن اجتماع ) أى القول ، والفعل ونوافقا ، أى في الدلالة على حكم واحد ، فاليمين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً ، لحصول البيان به ، والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجمله . لسكننا إذا جهلناه فحكم على السابق منهما من حيث الجملة ، وقال الأمدى : الأشبه فيما إذا جهلناه واختلفا في الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين ، والراجح المتأخر تأكيد له ، إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع .

(١) المصدر السابق ( ١ / ٤٧٤ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٤٧٣ ) .

وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام : « من قرن الحج إلى العمرة فليطاف لها طوافا واحدا » (١) مع ما روى أنه عليه الصلاة والسلام : « قرن نطاف طها طوافين وصعى طها سبعين » (٢) (٣) فالأصح عند الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما ، لأنه يدل بنفسه ، والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة (٤) ، فعلى هذا إن تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني ، وإن تأخر القول كان ناسخا لإيجاب الطواف الثاني ، المستفاد من الفعل . وقال الأمدى : الأشبه أنه إن تقدم القول فهو المبين ، وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان ، والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين (٥) .

وقال أبو الحسين البصري : المتقدم هو المبين دائما (٦) .

### المسألة الثانية

#### في جواز تأخير البيان

قال : ( الثانية : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لأنه تكليف

- 
- (١) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الحج - باب : طواف القارن ١٦٤٠ ، والترمذي : كتاب الحج - باب القارن يطوف طوافا واحدا ٩٤٧ .
- (٢) رواه أحمد والترمذي والدارقطني وابن ماجه عن جمع من الصحابة - رضى الله عنهم . انظر : فتح الباري ( ٣ / ٤٩٤ ، نصب الراية ٣ / ١١٨ ) .
- (٣) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٧٩ ، ١٨٠ ) .
- (٤) انظر : المحصول المختصر ( ١ / ٤٧٦ ، وشرح العضد على المختصر ٢ / ١٦٣ ) .
- (٥) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٨٠ ) .
- (٦) انظر المعتمد ( ١ / ٣٣٩ ) .

بما لا يطاق ، ويجوز عن وقت الخطاب ، ومنعت المعتزلة ، وجوز للبصري ،  
ومنا القفال ، والشافعي وأبو إسحاق بالبيان الإجمالي فيما عدا المشترك .

لنا مطلقاً : قوله تعالى : ( ثم إن علينا بيانه ) قيل : البيان التفصيل ،  
قلنا : تقييد بلا دليل : وخصوصاً أن المراد من قوله تعالى : ( أن تدبخوا  
بقرة ) معينة ، ماهي ، وما لونها ، والبيان تأخر ، قيل : يوجب التأخير عن  
وقت الحاجة . قلنا : الأمر لا يوجب الفور . قيل : لو كانت معينة لما عطفهم .  
قلنا : للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل : ( إنكم وما تبعدون من دون الله )  
ففقض ابن الزهري بالملائكة والمسيح فقلت : ( إن الذين سبقت لهم  
منا الحسن ) الآية فهل : « ما » لا تتناولهم ، وإن سلم لكونهم خصوصاً  
بالعقل وأوجب بقوله تعالى : ( والسماء وما بناها ) وأن عدم رضاهم  
لا يعرف إلا بالنقل ، قيل : تأخير البيان إغواء ، قلنا : كذلك ما يوجب  
الظنون الكاذبة ، قيل : كالخطاب بلغة لا تفهم ، قلنا : هذا يفيد غرضاً  
إجمالياً بخلاف الأول ) .

أقول : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، أي وقت العمل بذلك  
المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق ، لأن الإتيان بالشئ مع عدم العام  
به محال ، وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به ،  
فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول (١) ، والحاصل .  
وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ففيه ثلاثة  
مذاهب :

أحدها : وهو الأصح عند الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب أنه  
يجوز (٢) .

المذهب الثاني : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو رأي المعتزلة ،

---

(١) قاله الإمام في المحصول ( ١ / ٤٧٧ ) .

(٢) المصدر السابق وانظر : المختصر ( ٢ / ١٦٤ ) .

قال في المحصول : إلا في النسخ ، فإنهم وافقونا على جواز تأخير (١) ،  
وأهل المصنف استثناءه .

وفصل أبو الحسين البصري من المعتزلة ، ومن الشافعية القفال ، والدقاق ،  
وأبو إسحق المروزي فقالوا : المجمع إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك  
فيجوز تأخير بيانه ، لأن تأخير لا يوقع في محذور ، وإن كان له ظاهر  
يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الإجمالي وقت  
الخطاب ، ليكون مانعاً من الوقوع في الخطأ مثل أن يقول : المراد بهذا  
العام هو المخصوص ، وبهذا المطلق هو المقيد ، وبالنسبة فرد معين ،  
وبهذا اللفظ معنى مجازي ، أو شرعي ، وهذا الحكم سينسخ ، وأما البيان  
التفصيلي ، وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرطي (٢) .

وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البينين : فقوله بالبيان أي مع  
البيان ، وفي النقل عن القفال نظر فقد رأيت في كتاب الإشارة أنه يجوز  
تأخير البيان مطلقاً .

### أدلة المذهب الأول

استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة :

الأول : يدل على جوازه مطلقاً ، أي في التخصيص وغيره مما له ظاهر  
أو ليس له ظاهر ، لهذا قال : لنا مطلقاً .

والثاني : خاص بالنسبة .

والثالث : خاص بالعموم ، ولهذا قال : وخصوصاً كذا وكذا .

الدليل الأول قوله تعالى : ( فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٤٧٧ ) .

(٢) انظر : المعتمد ( ١ / ٣٤٢ ، ٣٤٤ ) .

بياناً (١) ذكر البيان بلفظ «ثم» وهي للتراخي، فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول، واتباع الرسول متأخر عن الإزالة، وهو المراد بقوله تعالى: (قرأناه) أى أنزلناه، وإنما قلنا: إن المراد بقوله مطلقاً، أى عاماً مطلق الدلالة، لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أى الحسين في اشتراطه أحد البيانين إما التفصيلي أو الإجمالي والمصنف قد استدل به عليه.

فإن قيل فإين للعموم في الآية؟ قلنا: لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم.

ولك أن تقول: حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن، وأن يفتقر كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك، فالوجه حمل البيان على الإظهار كما قولهم: بأن لنا سور المدينة، أى ظهر.

اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الإجمالي، وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (٢).

(قوله: وخصوصاً) هو معطوف على قوله: «مطلقاً»، تقديره لنا مطلقاً كذا، وخصوصاً كذا.

وهذا هو الدليل الثانى بخصوص بالنسكرة، وتقديره أن المراد من قوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) (٣) إنما هى بقرة معينة بدليل سؤلهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال: (أدع لنا ربك يبين لنا) إلى آخر الآيات (٤).

(١) سورة القيامة الآية ١٨، ١٩.

(٢) انظر: المعتمد (٢ / ٣٤٣).

(٣) سورة البقرة من الآية ٦٧.

(٤) سورة البقرة الآيات ٦٨ - ٧١.

فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً ،  
لكن الباري أجاب بأوصاف خاصة ، ثم إن البيان تأخر عن الخطاب حتى  
سأله سؤالاً بعد سؤال فدل على الجواز .

اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين :

أحدهما : أن بني إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون  
محتاجين إلى البيان في ذلك الزمان ، وتأخير عنه تأخير عن وقت  
الحاجة ، وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به  
لا تقتضيه الآية .

وجوابه ما تقدم من كون الأمر لا يوجب الفور .

ولك أن تقول : الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين  
المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير ، والفصل واجب على الفور ،  
الاعراض الثاني : لأنسلم أن البقرة كانت معينة ، فإن ابن عباس رضى  
الله عنهما نقل عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : « شددوا على أنفسهم  
فشدد الله تعالى عليهم » (١) وبدل عليه أنها لو كانت معينة لما عففهم الله  
تعالى وذمهم على سؤاألهم ، ولكنه عففهم بقوله : ( فذبوها وما كانوا  
يفعلون ) .

وجوابه : أما نمنع كون التعنيف على السؤال ، فإنه يجوز أن يكون  
على التواني ، أى التقصير بعد البيان ، فإن كلا منهما محتمل ، وأيضاً فإيجاب  
المعينة بعد إيجاب خلافها نسخ قبل الفعل ، وهو ممتنع عند الخصم  
وكان الصواب تقديم الاعتراض الثانى على الأول .

---

(١) رواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره ( ١ / ٣٤٧ ، ٣٤٨ ) عن ابن جريج  
أن رسول الله - ﷺ - قال : « إنما أمروا بأدنى بقرة ، ولكنهم لما شددوا  
على أنفسهم شدد الله عليهم ..... » .

(قوله : وأنه تعالى) هو معطوف على قوله : (أن المراد) تقديره :  
ولنا خصوصاً أن المراد كذا ، وأنه تعالى أنزل كذا .

هذا هو الدليل الثالث المختص بجواز إطلاق العام ، وإرادة الخاص  
من غير بيان مقترن به لاتفصيل . ولا إجمالي ، وتوجيهه أنه تعالى أنزل :  
(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) (١) وهو عام في كل معبود  
فقال ابن الزبيري (٢) لأخصم من محمدا ، فجاء إلى النبي ﷺ فقال له : أليس  
قد عبدت الملائكة ؟ أليس قد عبد المسيح ؟ فيلزم أن يكون هؤلاء حصب  
جهنم فتوقف رسول الله ﷺ في الجواب حتى نزل التخصيص بقوله  
تعالى : (إن الذين سبقتم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون) (٣) ، فدل  
ذلك على الجواز .

(١) سورة الأنبياء من الآية ٩٨ .

(٢) هو : عبد الله بن قيس بن عدى السهمى القرشى ، وأمه عاتكة بنت  
عبد الله بن عمرو بن وهب ، كان من أشعر قريش ، وكان شديداً على المسلمين ،  
أسلم بعد الفتح ، انظر الإصابة مع الاستيعاب (٢ / ٣٠٠) .  
(٣) الآية ١٠١ من سورة الأنبياء .

والقصة أخرجهما الفريابي وعبد بن حميد وأبو داود وابن حجر وابن أبي حاتم  
والطبراني وابن مردويه والحاكم .

وقد أورد القصة الإمام الرازي عند تفسير هذه الآية فقال : دله عليه  
للسلام دخل المسجد وصناديد قريش في الحظيم ، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون  
صنياً ، فجلس إليهم ، فعرض له النضر بن الحارث - فكلّمه رسول الله ﷺ -  
فأخذه ، ثم تلا عليهم : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها  
واردون) فأقبل عبد الله بن الزبيري فرآهم يتهايمون فقال : فيم خوضكم ؟  
فأخبره الوليد بن المغيرة يقول رسول الله ﷺ - فقال عبد الله : أما والله لو وجدته  
لخصمته ، فدعوه - ﷺ - فقال ابن الزبيري : آفت قلت ذلك ؟ قال : نعم ، قال :  
قد خصمته ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيراً ، والنصارى عبدوا =

والخصب : هو ما يحصب به في النار ، أى يرمى به . والزهرى - بكسر  
 الزاى وفتح الباء - هو السوء الخلق على عاتقه الفراء ، وقال أبو عبيدة  
 وأبو عمرو : إنه كثير شعر الوجه ، وأما أخصم ، فإنه من باب المغالبة  
 فنقول خاصمته نخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة . قال  
 الجوهري وهو شاذ ، فإن قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق ،  
 تقول : صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء (١) . واعترض الخصم  
 بوجهين :

أحدهما : أن صيغة « ما » لا تتناول الملائكة ، ولا المسيح لأنها عامة  
 في أفراد ما لا يعقل خاصة ، ولهذا نقل الأمدى أنه عليه الصلاة والسلام  
 قال له : ما أجملك بلغة قومك « ما » لما لا يعقل (٢) ، وحينئذ فلا يكون  
 إنزال قوله تعالى : ( إن الذين سبقتم ) الآية للتخصيص ، بل لزيادة بيان  
 جهول المعترض .

الثاني : سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصصون بالعقل ، فإن العقل  
 قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجرime صادرة من غيره لم يدع إليها ،  
 ولا رضى بها ، وهذا الدليل كان حاضراً في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت  
 الآية تأكيداً له .

وأجاب المصنف عن الأول بما أجاب به الإمام : وهو أن « ما » تعم  
 للعقلاء وغيرهم بدليل إطلافاً على الله تعالى في قوله : ( والسما وما بناها ) (٣) .

== المسيح ، وبنو ملىح عبدوا الملائكة ؟ ثم سكنت رسول الله - ﷺ -  
 فضحك القوم ، فنزل قوله تعالى : ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها  
 مبعدون ) انظر : أسباب النزول للواحدي ص ٣١٥ .

(١) انظر الصحاح للجوهري ( ١٩١٢ / ٥ ) مادة « خصم » .

(٢) انظر الإحكام للأمدى ( ١٨٦ / ٢ ) ( ١٨٧ ) .

(٣) سورة الشمس الآية ٥ ، وانظر المحصول ( ٤٨٦ / ١ ) .



وهذا الجواب باطل ، لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فسلم ، ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد إليه كالقرينة في قوله : (والسما وما بناها) وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله تعالى : (إنكم وما تعبدون) فباطل بالاتفاق ، وإن أراد الإطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ، وذهب إليه أبو عبيدة ، وابن درهشويه ، ومكي بن أبي طالب ، وكذا ابن خروف ، ونقله عن سيبويه ، لكنه مناقض لما ذكره في أوائل العموم ، ومخالف لمذهب الجمهور : على أن في قوله تعالى : (وما بناها) تخاريج مصروفة عند أهل العربية .

وأجاب على الثاني : بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك ، فإن العقل لا مجال له في هذا ، وإنما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى : (إن الذين سبقت لهم منا الحسنی) الآية وذلك متأخر .

وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع ، والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتي فلا يستقيم الرد عليهم بذلك .

### دليل أبي الحسين البصري

(قوله : قبل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبي الحسين البصري على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول .

وتقريره : أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فإن لم يقصد إفهام المعنى كان حياً ، وهو نقص ، وهو محال على الله تعالى ، وإن قصد إغواء كان هو المعنى الباطن كان تكليفاً بما لا يطاق ، وإن كان هو الظاهر كان إغواءاً (١) ، أي إضلالاً كما قاله الجوهرى ويقع في كثير من النسخ إغراء بالراء ، أي

(١) انظر الإحكام للامدى (٢ / ١٩٢ ، ١٩٣) .

يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد ، أى حامله عليه وهو إيقاع في الجمل . وكلام المصنف يقتضى بأنه دليل للمانع مطلقاً وليس كذلك ، فإن المشترك ليس فيه إيقاع في الجمل . وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى : ( الرحمن على العرش استوى ) (١) و ( يد الله فوق أيديهم ) (٢) مع أنه ليس بإغواء إجماعاً فكذلك هذا .

## دليل المانعين وهم المعزلة

( قوله : قيل : كالخطاب ) أى استدل مع منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك ، والذى له ظاهر ، ولكن امتنع الأخذ به لا قترانه بالدليل الإجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود ، فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع .

وأجاب المصنف بالفرق : وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لا إجمالياً ، ولا تفصيلاً بخلاف الأول ، وهو الخطاب بالمشترك ونحوه ، فإنه يفيد غرضاً إجمالياً ، فإذا قال : أمتنى بعين ، أفاد الأمر بواحد من العيون ، فيتنبأ للعمل بعد البيان ، وتظهر طاعته بالبشر ، وعيصاته بالسكراهة ، وكذلك إذا قال : اقتلوا المشركين ، وقال بعد ذلك : إن هذا العام مخصوص .

## تنبيه المصنف

قال البيضاوى : ( تنبيه : يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى : « بلغ ، لا يوجب الفور » ) :

(١) سورة طه الآية ٥ .

(٢) سورة الفتح من الآية ١٠ .

أقول: المراد بالتنبيه ما فيه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال ، وهو  
ههنا كذلك .

وحاصله : أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير تبليغ ما أوحى إليه من  
الأحكام إلى وقت الحاجة إليها ، لانا نقطع بأنه له استحالة فيه ، ولأنه  
يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى .

وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى : ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل  
إليك ) (١) .

وأجاب المصنف : بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم .

قال في المحصول : وإن سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن ، لأنه هو  
الذي يطلق عليه القول بأنه منزل . وذكره أيضاً ابن الحاجب (٢) .

ولك أن تقول : أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره ، وأيضاً بالقرآن  
يشتمل على آيات تتضمن الأحكام ، فإذا وجب تبليغه على الفور وجب  
تبليغ أحكامه ، وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً إذ لا قائل  
بالفرق .

---

(١) سورة المائدة من الآية ٦٧ .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٤٩٨ ) ، والمختصر مع شرح المفيد ( ٢ / ١٦٧ ) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس  
الفصل الثالث  
في المبين له

قال البيضاوي : ( إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض ) .

أقول : يجب بيان المجهول لمن أراد الله تعالى فهمه ، لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ، ولا يجب لغيره ، لأنه لا تعلق له به ، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين « بأنما » الدالة على الحصر ، ثم إن إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجهول كآية الصلاة ، فإن المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها ، وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض ، فإن تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لإفتاء النساء به لا للعمل .

وهذا الكلام ذكره أبو الحسين (١) ، وتابعه الإمام (٢) وأتباعه عليه ، وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به ، وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره ، إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال .

## فروع

حكاهما الآمدى وابن الحاجب

الأول : اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ،

(١) انظر : المعتمد ( ١ / ٣٥٨ ، ٣٥٩ ) .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول ( ١ / ٤٩٨ ، ٤٩٩ ) .

وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ، فقال ابن الحاجب : المختار أنه يحمل لزمده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح (١) .

وقال الأمدى المختار : وهو رأى الأكثرين : أنه ليس بمحمل ، بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام الشارع (٢) .

الثاني : إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي ، فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الأول ، ويبقى النظر ههنا فيما إذا لم يمكن حمل الكلام على مداولة الشرعي ، ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي فقال الفزالي : يكون مجملاً (٣) .

وقال الأمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمحمل بل يحمله على الحقيقة الشرعية وهما له قوله عليه الصلاة والسلام : « الطواف بالبيت صلاة » (٤)

(١) انظر : شرح العبد على المختصر (٢ / ١٦١) .

(٢) انظر الإحكام (٢ / ١٧٤ ، ١٧٥) .

(٣) انظر : المستصفي (١٠ / ١٥٢) .

(٤) الحديث بهذا اللفظ أخرجه - مرفوعاً - البيهقي والحاكم وابن حبان والدارمي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - والطبراني عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأحمد عن رجل أدرك النبي - ﷺ - وأخرجه النسائي موقوفاً عن رجل أدرك النبي - ﷺ - .

وأخرجه - أيضاً - الترمذي : كتاب الحج - باب ما جاء في السلام في الطواف ٩٦٠ ، والحاكم عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ « الطواف حول البيت مثل الصلاة ، إلا أنكم تتكلمون فيه ، فن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير » .

انظر : ( المستدرک ١ / ٤٥٩ ، ٢ / ٢٦٧ ، سنن النسائي ٥ / ١٧٦ ، سنن =

( ١٢ - الأسنوي - ٢٣ )

فإنه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكماً في الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

الثالث : إذا قلنا : يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدرج وقيل : يمتنع لأن إخراج البعض استعماله في الباقي (١) .  
الرابع : إذا قلنا : لا بد من مقارنة المخصص للعام ، وأنه لا يجوز تراخي إنزاله عنه ، فإذا نزل فهل يجوز إسماعه للمكلف بدون إسماعه ، أي إسماع العام بدون إسماع الخاص ؟ فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً في المحصول لأن فاطمة رضي الله عنها سمعت . قول الله تعالى : ( يوصيكم الله في أولادكم . . . ) (٢) ولم تسمع : ( نحن معاشر الأنبياء لانورث ) (٣) وأمثاله كثيرة .

الخامس : ذهب الكرخي إلى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً للمبين في القوة ، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه (٤) . قال في المحصول : وهو الحق (٥) ، واختار ابن الحاجب أنه لا بد أن يكون أقوى (٦) .

وهذا الذي اختاره لم يذكره الأمدى ، بل اختار تفصيلاً لم يذكره

---

== البيهقي ٥ / ٨٥ ، ٢ / ٤٤ ، مسند الإمام أحمد ٣ / ٤١٤ ، ٤ / ٦٤ ، ٥ / ٣٧٧ ،  
فيض القدير ٤ / ٢٩٣ ) .

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ١٧٥ ) والمختصر مع شرح المعتمد ( ٢ / ١٦١ وما بعدها ) .

(٢) سورة النساء من الآية ١١ .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) انظر المعتمد ( ١ / ٣٤٠ ، ٣٤١ ) .

(٥) انظر : المحصول ( ١ / ٤٧٦ ، ٤٧٧ ) .

(٦) انظر : المختصر مع شرح المعتمد ( ٢ / ١٦٣ ) .

أيضاً ابن الحاجب ، وهو أنه إن كان المبين مجملاً كفى في تعيين أحده  
احتماليه أدنى ما يفيد الترجيع ، وإن كان عاماً أو مطلقاً فلا بد أن يكون  
المخصص والمقيد في دلالة أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ،  
ومن دلالة المقيد على صورة التقييد ، لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف ،  
وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجع (١) .

وأما مساواة البيان في الحكم فسيأتي إن شاء الله تعالى في الكتاب الثاني  
في السنة .

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ١ / ١٨١ - ١٨٤ ) .

## البَابُ الْخَامِسُ

فِي النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ

وَفِيهِ فُصْلَانِ

رَفَعَ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## الفَصْلُ الْأَوَّلُ

فِي النَّاسِخِ

قال البيضاوي : ( الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان :  
الأول : في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى  
متراخ عنه .

وقال القاضى : رفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه  
بأولى من دفعه ) .

أقول : النسخ لغة يطلق على الإزالة ، ومنه : نسخت الشمس الظل ،  
وعلى النقل والتحويل ، ومنه : نسخت المكتاب أى نقلته ، ومنه المناسخات  
لا تنتقل المال من وارث إلى وارث . وهل هو حقيقة فى الإزالة ، مجاز فى  
النقل ، أو بالعكس ، أو مشترك بينهما فيه مذاهب ، حكاهما ابن الحاجب  
من غير ترجيح (١) ، ورجح الإمام الأول ، قال : لأن النقل أخص من  
الزوال ، فإن النقل إعدام صفة وإحداث أخرى ، وأما الزوال فطاق

(١) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ٢ / ١٨٥ ) .



الإعدام ، وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس  
لتكثير الفائدة (١) .

واختلفوا في معناه الاصلاحي ففسره القاضي : برفع الحكم ، واختاره  
الآمدى (٢) وابن الحاجب (٣) ومعناه : أن خطاب الله تعالى يتعلق بالفعل  
بحيث لولا طريان الناسخ لكان باغياً ، لكن الناسخ رفعه ، وفسره الأستاذ  
أبو إسحاق الإسفراييني : ببيان انتهاء أمد الحكم ، ومعناه أن الخطاب  
الأول له غاية في علم الله تعالى فأنتهى عندها لذاته ، ثم حصل بعده حكم  
آخر ، لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق . والتفسير  
بالبیان اختاره المصنف ، وهو مقضى اختياره في الحصول (٤) ، فإنه ذكر  
في المسألة الثانية أن مقابله خطأ ، لكنه اختار في المعالم : أن النسخ عبارة  
عن الانتفاء ، وحذف لفظة البيان . ( ف قوله : بيان ) كالجنس .

( وقوله : انتهاء ) خرج به بيان المجل .

( وقوله : حكم شرعى ) دخل فيه الأمر وغيره ، ودخل فيه أيضاً  
نسخ التلاوة دون الحكم ، لأن في نسخها بياناً لانتهاء تجويز قراءتها ،  
وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الأصلية ، فإن بيان انتهائها  
بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ ، لأنه ليس بياناً لحكم شرعى إذ الحكم  
الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك .

( وقوله : بطريق شرعى ) خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق  
عقلي كال موت ، والغفلة ، والمعجز ، فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا  
وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال . أن

(١) قاله الإمام الرازي في الحصول ( ٥٢٦ / ١ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢٣٨ / ٢ ) .

(٣) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ١٨٥ / ٢ ) .

(٤) قاله الإمام الرازي في الحصول ( ٥٢٦ ، ٥٢٧ / ١ ) .

النسخ قد يكون بالعقل ، ومثله : بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين ، وإنما قال : بطريق شرعى ، ولم يقل بحكم شرعى لأن النسخ قد يكون بخير بدل ، ودخل فى الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله ﷺ (١) .

(قوله : متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله : لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله : اقتلوا المشركين ، أو غير مستقل كالاستثناء ، والشرط ، وغيرهما ، وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان الكلام متهاقناً وفى الحد نظر من وجوه :

أحدهما : أن المنسوخ لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتى .  
والثانى : أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ .

الثالث : إذا اختلفت الأمة على قولين ، فإن المكلف مخير بينهما ، ثم إذا أجمعوا على أحدهما فإنه يتعين الأخذ به ، وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الإجماع لا ينسخ ولا يفسخ به كما سيأتى . ثم إن الفسخ قبل وقت الفعل داخل فى حد الرفع ، وفى دخوله فى حـدد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية .

(قوله : وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ ، وقد تقدم معنى الرفع ، ورده الإمام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو : أن الحكم الحادث ضد السابق ، وليس رفع الحادث السابق بأولى من دفع السابق للحادث .

---

(١) قاله الإمام الرازى فى المحصول (١ / ٥٢٨) وذكر أن النسخ قد يكون بالعقل فى أثناء كلامه على التخصيص بالأدلة المنفصلة فى مسألة و تخصيص العموم بالعقل ، (١ / ٤٢٧) .

ورفعه ودفعه مصدران مضافان إلى الفاعل والضميران عائمان على  
الاسمين المتقدمين ، وهما الحادث والسابق الأول للأول والثاني للثاني ،  
ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول .

فإن قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه ؟

فالجواب : قال في المحصول : لأنسلم ذلك ، فكما أن الشيء حال حدوثه  
يتمتع بغيره ، فالسابق حال بقائه أيضاً كذلك ، لأن كلا من الحادث والسابق  
لكونه يمكناً يحتاج إلى سبب ، ومع السبب يتمتع بغيره ، فإذا امتنع العدم  
عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان (١) .

ولك أن تقول : الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة  
التامة في معلولها ، وأيضاً فإن القاضى لم يصرح بأن الرافع هو الحكم  
الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الإرادة .

## إثبات النسخ

على منكره

قال البيضاوى : ( وفيه مسائل — الأولى : أنه واقع ، وأحاله اليهود .  
لنا أن حكمه إن تبسع المصالح فيتغير بتغيرها ، وإلا لئله أن يفعل كيف  
شاء ، وأن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع ، وقد نقل قوله تعالى :  
( ما ننسخ من آية أو ننسها ) وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من  
بنيه والآن محرم اتفاقاً ، فإن قيل : الفعل الواحد لا يحسن ويقبح ، قلنا :  
مبنى على فاسد ، ومع هذا فيجتمعل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح  
لآخر أو وقت آخر ) .

أقول : النسخ جائز عقلاً ، وواقع معماً خلافاً لبعض المسلمين .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٢٩ ، ٥٣٠ ) .

وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما :  
 فالشعرية منعه عقله وسمعا ، والعنانية منعه سمعا فقط ، والعيسوية  
 قالوا بجوازه ووقعه ، وأن محمدا لم ينسخ شريعة موسى ، بل بعث إلى  
 بنى إسرائيل ، دون بنى إسرائيل ، وفي الكتاب والمعالم أن اليهود أحالوه  
 مطلقاً ، وليس كذلك (١) .

( قوله : لنا ) أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه :

الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى إن تبع المصالح  
 كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها ، فإننا نقطع بأن المصلحة قد  
 تتغير بحسب الأوقات كما تتغير بحسب الأشخاص ، وإن لم يتبعها فله تعالى  
 أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد .

الدليل الثانى : أن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع ، وهو المعجزة ،  
 وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال : ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير  
 منها أو مثلهما . . . ) (٢) .

وجه الدلالة : أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد ﷺ ،  
 وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء ، وحيث أن فنقول :

(١) أوضع ابن برهان ، موقف اليهود من قضية النسخ فقال : « اتفق  
 المسلمون كافة على جواز نسخ الشرائع . وانقسمت اليهود ثلاثة أقسام : فقال  
 زين منهم : نسخ الشرائع مستحيل من جهة العقل ، وزعمت طائفة أن ذلك  
 مستحيل من جهة السمع ، وجاءت من جهة العقل . وذهبت العيسوية إلى أن نسخ  
 الشرائع يجوز عقلا لم يمنع منه إلا أنه ما جاء نبى نسخ شريعة عيسى ، وزعموا  
 أن محمدا - ﷺ - نبى إلا أنه مبعوث لبنى إسرائيل دون بنى إسرائيل . . . ،  
 الوصول إلى الأصول ( ٢ / ١٣ - ١٤ ) وقد بين الآمدى أسماء هذه الطوائف  
 من اليهود . انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٤٥ ) .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

نبوته عليه الصلاة والسلام : إن توقفت على النسخ فقد حصل المدعى ، وإن لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام الرازي في تفسيره .

وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : ( ما ننسخ من آية ) جملة شرطية معناها : إن نلسخ نأت ، وصدق الملازمة بين الشدين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ، ومنه قوله تعالى : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . . . ) (١) واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير .

وقد يقال : بسبب النزول يدل على الوقوع ، فإن سببه على ما نقله الزمخشري وغيره : إن الكفار طعنوا فقالوا : إن محمداً يأمر بالشىء ثم ينهى عنه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (٢) .

فإن قيل : صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ ، فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لسكان يلزم الدور .

قلنا : لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة .

الدليل الثالث : أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ اتفاقاً ، وهو الآن محرم اتفاقاً هكذا قرره الإمام (٣) ، وفيه نظر من وجهين :

أحدهما : لانسلم أن التزويج كان يوحى من الله تعالى ، بل يجوز أن يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ، ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه .

الثاني : ما ذكره في المحصول وهو : أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لادم وبنيه إلى غاية معلومة ، وهو ظهور شريعة أخرى ، أو كثرة النسل ،

---

(١) سورة الأنبياء من الآية ٢٢ .

(٢) انظر تفسير الكشاف للزمخشري ( ١ / ١٣١ ) .

(٣) قاله الإمام الرازي في المحصول ( ١ / ٥٣٣ ) .

أو غير ذلك ، وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ، ونقل الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يستقط الاعتراض الأول (١) .

## دليل المانعين

(قوله : قيل الفعل الواحد) أى استدل المانع بأن الأمر بالشئ يقتضى أن يكون حسناً ، والنهى عنه يقتضى أن يكون قبيحاً ، والفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأموراً به منبأ عنه .

وأجاب المصنف : بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقبيح العقلي ، فيكون أيضاً فاسداً ، ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر ، أو يحسن الفعل في وقت وآخر كما تقدم .

## المسألة الثانية

في نسخ بعض القرآن ببعض

قال البيضاوى : ( الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض ومنع . أبو مسلم الأصفهاني لنا : أن قوله تعالى : ( مناعاً إلى الحول ) نسخت بقوله تعالى : ( يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) قال قد تعتد الحامل به . قلنا : لا بل بالحل وخصوصية السنة لاغ ، وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) ثم نسخ . قال : زال لزوال سببه ، وهو التمييز بين المنافق وغيره . قلنا : زال كيف كان : احتج المانع بقوله

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٤٧ ) والمختصر مع شرح المعتمد ( ٢ / ١٨٨ ) .

تعالى : ( لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ) قلنا : الضمير للمجموع .

أقول : لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله في الحاصل ، وأشار إليه المصنف في آخر المسألة ، أما نسخ بعضه فالجمهور على جوازهم ، وخالف في ذلك أبو مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام (١) وأتباعه ، ونقل عنه الأمدى ، وأتباعه كابن الحاجب : أنه منع وقوع النسخ مطلقاً (٢) وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم ، واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحر ، وفي المنتخب عمر ، واللمع يحيى ، (٣) واستدل المصنف للذهب بالجمهور بوجهين :

أحدهما : أن الله تعالى أمر التي أوفى عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول ) (٤) ثم نسخ ذلك بقوله : ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) (٥) .

(١) نقله الإمام الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني في المحصول ( ١ / ٥٣٨ ) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى ( ٢ / ٢٤٥ ) ، والمختصر لابن الحاجب مع

الشرح ( ٢ / ١٨٨ ) .

(٣) هو : محمد بن علي بن مهران بن بحر ، أبو مسلم الأصفهاني المعتزلي ،

ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٢ هـ . كان نحوياً كاتباً بليغاً متكلماً . معتزلياً ،

عالماً بالتفسير وغيره ، من مؤلفاته : جامع التأويل لمحكم التنزيل ، و د ناسخ

الحديث ومنسوخه .

انظر في ترجمته : ( طبقات المعتزلة ص ٢٩٩ - ٣٢٣ ، معجم الأدباء ١٨ / ٣٥ ،

شذرات الذهب ٢ / ٢٤٤ ) وقوله د وفي اللمع : يحيى ، لعلمه أراد به د شرح

اللمع ، لأن ذلك غير موجود في اللمع .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٤٠ .

(٥) سورة البقرة من الآية ٢٣٤ .

اعترض أبو مسلم فقال : الاعتداد بالحول لم ينسخ بلى خصص ، وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتتعد الحمل به .

والجواب عنه : أنا لانسلم أن الحمل تعتد بالسنة ، بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل السنة أو أقل أو أكثر ، وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به .

الثاني : أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) (١) ثم نسخ بقوله تعالى : ( فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) (٢) .

قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره ، إذ المؤمن يمتثل ، والمنافق يخالف ، فلما حصل التمييز سقط الوجوب .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن المدعى زوال الوجوب بعد نبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا .

وهذا الجواب مردود لأمور :

منها أنه مناقض لما ذكره بعد ذلك ، فإنه استدل على أن الإجماع لا ينسخ القياس بقوله ، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقضى أن هذا ليس بنسخ .

الثاني : أن مازال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه إنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عودة العلة .

---

(١) سورة المجادلة من الآية ١٢ .

(٢) سورة المجادلة من الآية ١٣ .



الثالث : أنه إن أراد التمييز للنبي ﷺ فهو باطل ، لأنه كان يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث ، وإن أراد التمييز للصحابة . فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله ﷺ . وأجاب الإمام : أنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً ، وهو باطل ، فقد روى أنه لم يتصدق غيره على ، رضى الله عنه (١) .  
وفيه نظر فإن عدم الصدقة قد يكون النجوى .

### دليل أبى مسلم

احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى : ( لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ) (٢) .

فلو فسخ بعضه لمطرق إليه البطلان .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن الضمير لمجموع القرآن ، وبمجموع القرآن لا يفسخ اتفاقاً .

(١) هو : على بن أبى طالب - رضى الله عنه - ابن عم الرسول - ﷺ - وزوج بنته فاطمة رضى الله عنها .

ونسخ آية الصدقة قبل مناجاة الرسول - ﷺ - أخرجها الطبرى فى تفسيره ( ٢٨ / ٢٢ ) أسانيد كثيرة ، عن على بن أبى طالب - رضى الله عنه - أنه قال : آية من كتاب الله لم يعمل بها أحد قبلى ، ولا يعمل بها أحد بعدى : كان عندى دينار فصرفته بعشرة دراهم ، فكفنت إذا جئت إلى النبي - ﷺ - تصدقت بدهم ، ففسخت فلم يعمل بها أحد قبلى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا فاجتبع الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة . . . ) .

ورواه الترمذى : كتاب تفسير القرآن - باب ومن سورة المجادلة ٣٣٠ ، وقال : حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه .

(٢) سورة فصلت من الآية ٤٢ .

وأجاب في المحصول : بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ، ولا يأتيه من بعده ما يبطله (١) .

وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل ، فإن الباطل ضد الحق .

### المسألة الثالثة

في جواز النسخ قبل الفعل

قال البيضاوي : ( الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لنا : أن إبراهيم عليه السلام أمر بذيبح ولده بدليل قوله تعالى : ( أفعل ما تؤمر ) . ( إن هذا هو البلاء المبين \* وفديناه بذيبح عظيم ) فنسخ قبله . قيل : تلك بناء على ظنه قلنا : لا يخطئ ظنه . قيل : إنه امتثل ، وإنه قطع فوصل . قلنا : لو كان كذلك لم يحتاج إلى الفداء . قيل : الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وبني . قلنا : يجوز للابتلاء ) .

أقول : اختلف العلماء في جواز نسخ الفعل قبل التمكن من العمل على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور الأشاعرة : أنه جائز كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ، ثم قال ضحوة لا تصل .

المذهب الثاني للمعتزلة وبعض الفقهاء : أنه لا يجوز ، وتعير المصنف بقوله قبل العمل يقتضي أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله ، وما بعده فإما قبل الوقت أو بعد دخوله ، ولكن قيل مضى زمن اسمه فسلم ، وفي معناه أيضاً ما إذا لم يكن له وقت معين ، ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن ، نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل .

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٤١ ) .

وأما الصورة الثانية : وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف ، بل جزم ابن الحاجب : بأنه لا يجوز (١) .

واقضى كلامه الاتفاق عليه ، وصرح في الأحكام في أول المسألة بالجواز ، وبأنه لا خلاف فيه (٢) ، وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجوب القضاء ، أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله ، فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضاً ، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك ، فقد صرح الآمدى في الأحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف ، وإنما الخلاف ، قبل التمكن (٣) .

وصرح به أيضاً ابن برهان في الوجيز (٤) ، وإمام الحرمين في البرهان فقال : والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمن يسمع الفعل المأمور به ؟ وعبرة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت (٥) ؟ وعبرة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت (٦) ، ثم أن المسألة

(١) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ١٠٩) .

(٢) انظر الأحكام (٢ / ٢٥٣) .

(٣) المصدر السابق .

(٤) قال ابن برهان في كتابه الوصول إلى الأصول ٣٦ / ٢ : ونسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا ، خلافاً للبعثة . . . ، وانظر : البرهان لإمام الحرمين (٢ / ١٣٠٣ ، ١٣٠٤) .

(٥) لفظ المحصول (١ / ٥٤١) : واختلفوا في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله .

(٦) انظر : التحصيل من الوصول (٢ / ١٥) والأحكام للآمدى (٢ / ٢٥٣) . وعبرة التحصيل : يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ، خلافاً للبعثة وكثير من الفقهاء .

ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضاً ولذلك عبر في الحصول بالشئ كما تقدم نقله عنه .

## الدليل على الجواز

( قوله : لنا ) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ، ثم نسخ ذلك قبل الفعل ، فأما كونه أمر بالذبح بثلاثة أوجه :

أحدها : قوله تعالى حكاية عما قاله ابن إبراهيم عليهما السلام : ( يا أبت أفعل ما تؤمر ) الآية (١) ، جواباً لقوله : ( يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك ) (٢) .

الثاني : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم : ( إن هذا هو البلاء المبين ) (٣) .

الثالث : قوله تعالى : ( وفديناه بذبح عظيم ) (٤) فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ، ولم يحتاج إلى الفداء .

وأما كونه نسخ قبـله ، فلأنه لو لم ينسخ لذبح ، لكنه لم يذبح ، ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه .

اعتراض الخصم بأمرين :

أحدهما : وهو اعتراض على المقدمة الأولى : إنما لانسلم أنه كان مأموراً بالذبح ، وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح ، وتلك الأمور التي تمسكتكم بها من قوله : ( أفعل ما تؤمر ) وقوله : ( إن هذا هو البلاء ) وحصول الفداء إنما هو بناء على ظنه أنه مأمور .

---

(١) سورة الصافات من الآية ١٠٢ .

(٢) نفس السورة والآية .

(٣) سورة الصافات الآية ١٠٦ .

(٤) سورة الصافات الآية ١٠٧ .

وأجاب المصنف تبعاً للحاصل : بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الأمر العظيم .

الثاني : وهو اعتراض على المقدمة الثانية : لانسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل . فإن إبراهيم قد امتثل ، ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى .

والجواب : أنه لو كان كما ذكرتم لم يحتاج إلى الفداء ، فإن الفداء بدل ، والبدل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول .

### دليل المعـتـزلة

( قوله - قيل : الواحد ) أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء في وقت لم ورد النهى عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأموراً به منهيأ عنه وهو محال .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يكون محالاً إذا كان الغرض حصول الفعل ، وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور به ، أى اختباره وامتحانه فيجوز ، فإن السيد قد يقول لعبده : اذهب غداً إلى موضع كذا راجلاً ، وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ، ثم يقول له لا تذهب .

وأجاب ابن الحاجب أيضاً : بأن الأمر والنهى لم يجتمعا في وقت واحد ، بل بورود النهى انقطع تعلق الأمر كانقطاعه بالموت (١) .

### المسألة الرابعة

في جواز النسخ بلا بدل ، أو ببدل

قال البيضاوى : ( الرابعة : يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل منه ،

(١) انظر : المختصر لابن الحاجب مع الشرح ( ٢ / ١٩٠ ، ١٩١ ) .

( ١٣ - الاسنوى - ج ٢ )

نسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكف عن الكفار بالقتال، استدل بقوله تعالى : ( نأت بخير منها ) قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأقل خيراً ،

الخامسة : ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى : ( متاعا إلى الحول ) الآية وبالعكس مثل ما نقل ( الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ) ويلسخان معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرّمات فليسخن بضمس » .

السادسة : يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابي هاشم ، لنا : أنه يتمل أن يقال : لا عاقبة الزاني أبداً ، ثم يقال : أردت سنة . قيل : يوم الكذب ، قلنا ، ونسخ الأمر يوم البداء ) .

أقول : ذهب الشافعى إلى أن النسخ لا بد له من بدل ، فقال فى الرسالة ما نصه : « وليس ينسخ فرد أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض » (١) هذا لفظه بجموده ، وذهب أيضاً إلى أنه لا يجوز الفسخ إلى بدل أثقل من المنسوخ . وذهب الجمهور ومنهم الإمام الرازى والامدى وأتباعهما إلى جواز الأمرين (٢) .

## دليل الجمهور

أما الدليل على الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول ﷺ كان واجباً ثم نسخ بلا بدل .

وأما الدليل على الثانى : فلأن الكف عن الكفار كان واجباً ، أى كان قتالهم حراماً لقوله تعالى : ( ودع أذاهم ) (٣) ونحوه ، ثم نسخ

(١) انظر : الرسالة للإمام الشافعى ص ١٠٩ .

(٢) انظر المحصول ( ١ / ٥٤٦ ) والإحكام للامدى ( ٢ / ٢٦٠ ، ٢٦١ ) .

(٣) سورة الاحزاب من الآية ٤٨ .

بإيجاب القتال مع التشديد فيه كشيء الواحد للعشرة وذلك أنقل  
من الكف ،

### دليل المانعين

واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى : ( ما ننسخ من آية أو ننسها  
نأت بخير منها أو مثلها ) (١) ،

دلت الآية على أنه لا بد من الإتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله ،  
فدل على المدعى ، أما الأول فواضح ، وأما الثاني فلأن الأنقل والأشق  
لا يكون خيراً للكف .

وجوابه : أن عدم الحكم قد يكون خيراً للكف من إثباته في ذلك  
الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأنقل أيضاً خيراً له باعتبار زيادة الثواب .  
وأجاب في المحصول أيضاً : بأن نسخ الآية معناه نسخ أمثلها ولهذا قال  
( نأت بخير منها ) (٢) .

قال ابن الحاجب : ولئن سلمنا فدلول الآية لم يقع فأين نفي الجواز (٣) .

### المسألة الخامسة

في نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

المسألة الخامسة : يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ، كنسخ الاعتداء  
بالحول من قوله تعالى : ( متاعاً إلى الحول ) (٤) نسخت بقوله تعالى :  
( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر  
وعشراً ) (٥) .

(١) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٥٤٦ ) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ١٩٣ ، ١٩٤ ) .

(٤) سورة البقرة من الآية ٢٤٠ . (٥) سورة البقرة من الآية ٢٣٤ .

وعكس ذلك وهو نسخ التلاوة دون الحكم .

كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال : كان مما أنزل الله تعالى في كتابه : ( الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ) (١) وذكر البخاري ومسلم قريباً منه أيضاً .

(١) روى مالك والشافعي وابن ماجه عن عمر - رضي الله عنه - قال : إياكم أن تمسكوا عن آية الرجم ، أو يقول قائل : لا نجد حديثاً في كتاب الله ، فلقد رجم رسول الله - ﷺ - ورجمنا ، والذي نفسى بيده لولا أن يقول الناس : زاد عمر في كتاب الله لا أثبتا : الشيخ والشيخة : إذا زنيا فارجموهما البتة ، فإننا قد قرأناها .

انظر : الموطأ ( ٢ / ٨٢٤ ) ترتيب مسند الإمام الشافعي ( ٢ / ٨١ ) سنن ابن ماجه ( ٢ / ٨٥٣ ) .

وقد روى البخاري نحوه : كتاب الحدود - باب : الاعتراف بالزنا ٦٨٢٧ - ٦٨٣٨ ، ومسلم : كتاب الحدود - باب رجم الثيب في الزنا ( ١٥ / ١٦٩١ ) ، وأحمد في المسند ( ٥ / ١٣٢ ) والترمذي : كتاب الحدود - باب : ما جاء في تحقيق الرجم . وقد نازع أبو جعفر النحاس في كون ذلك من باب منسوخ التلاوة وبقاء الحكم ، ويرى أن ذلك من قبيل الستة فقال : . . . وإستناد الحديث صحيح ، إلا أنه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله جماعة عن الجماعة ، وأسكنه سنة ثابتة ، وقد يقول الإنسان : كفت اقرأ كذا ، لغير القرآن ، والدليل على هذا : أنه قال : . . . ولولا أن أكره أن يقال : زاد عمر في القرآن لودته . .

انظر : الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ص ٨ .

لكن يعارض ذلك ماصح من الروايات المتعددة بنزول هذه الآية :

ففي الصحيحين عن عمر أنه قال : . . . كان فيما أنزل : آية الرجم . . . وقد تابع عمر على ذلك بعض من الصحابة ، كأبي ذر ، فيما رواه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه ، وجاء في رواية أحمد وابن حبان أنها كانت في سورة الأحزاب ، انظر فيل الأوطار ( ٧ / ١٢٣ ) .

والغريب أن الشوكاني نقل ذلك ولم يعلق عليه ، فقد أورد في كتابه (فتح القدير ٢٥٩/٤) : وأخرج أبو عبيد في الفضائل وابن الأنباري وابن مردويه ، عن =



والمراد بالشيخ والشيخة : المحصن والمحصنة ، فقد نسخت التلاوة وبقي الحكم ، وهو رجم الزاني المحصن .

ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « كان فيما أنزل من القرآن » عشر وضعات معلومات يحرم من فسخن بخمس ، (١) والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال ، بل لا بد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه ، لأن السنة أيضاً منزلة .

---

== عائشة قالت : كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي - ﷺ - مائتي آية ، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقرر منها إلا على هو الآن ، وهو أمر مألوف للنظر ، وفي غاية الخطورة ، إذ فيه طعن في أمانة عثمان - رضى الله عنه - وفي الصحابة الذين كتبوا المصحف ، وإلا فأين باقى السورة ، ومعلوم أنه لا نسخ بعد وفاة النبي - ﷺ - .

وقد رجم أبو الحسين البصرى مذهب إليه أبو جعفر النحاس ، من أن الرجم ثابت بالسنة وليس بقرآن منسوخ فقال : « ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحياً ولم يكن ثابتاً في المصحف ، انظر : المعتمد ( ١ / ٤١٨ ) . » وهذا - في نظري - أولى من هذه الآثار التي تفتح باباً للطعن في القرآن الكريم ، وأن سورة الاحزاب كانت بمثل طول سورة البقرة ، التي يبلغ عددها ٢٨٦ آية عند رواية الكوفيين .

على أن الشوكاني - نفسه - قد نص في كتابه : فتح القدير ( ٤ / ٤٣٩ ) على أن الرجم ثابت بالسنة فقال في أول سورة النور : ( وأما من كان محصناً من الاحرار فعليه الرجم بالسنة الصحيحة المتواترة وبإجماع أهل العلم ) .

(١) أخرجه مسلم : كتاب الرضاع - باب التحريم بخمس رضعات ( ١٤٥٢ / ٢٤ ) وأبو دود : كتاب النكاح - باب هل يحرم مادون خمس رضعات ٢٠٦٢ ، والترمذي : كتاب الرضاع - باب : ما جاء لا تحرم المصة والمصتان ١١٥٠ ، والنسائي ، كتاب النكاح - باب القدر الذي يحرم من الرضاعة ( ١٠٠ / ٦ ) وابن ماجه : كتاب النكاح - باب لا تحرم المصة ولا المصتان ١٩٤٢ .

## المسألة السادسة

### في نسخ الخبر

المسألة السادسة : لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ، ونسخ تكليفنا بالإخبار به ، قال الأمدى : إلا إذا كان نسخه يوجب الإخبار بشقيقه ، وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم ، فإن المعتزلة تمنعه ، لأن التكليف بالكذب قبيح عقلا (١) .

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر ، أى إخراج بعض الأزمنة الداخلة فيه لا رفعة بالسكينة كما نبه عليه في المحصول ففى مسألة الكتاب .

وحاصلها : أنه إن كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الإمام والأمدى ، ولم يمتثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والأمدى يجوز نسخه مطلقا : قالوا : سواء كان ماضيا أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا (٢) ، قال ابن الحاجب : لا يجوز مطلقا (٣) ، ونقله فى المحصول عن أكثر المتقدمين . وقال البيضاوى : إن كان مدلوله مستقبلا جاز ، وإلا فلا .

### نحو محل النزاع

ومحل الخلاف كما قال ابن برهان فى الوجيز : إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فإن كان معناه الأمر كقوله تعالى : ( لا يمسسه إلا المطهرون ) (٤) جاز

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢ / ٢٦٥ ، ٢٦٦) .

(٢) قاله الإمام الرازى فى المحصول (١ / ٥٤٨) وانظر : الإحكام

(٢ / ٢٦٥ ، ٢٦٦) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ١٩٥) .

(٤) سورة الواقعة الآية ٧٩ .

بلاخلاف ، وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف  
يجرى فيه وإن تضمن حكماً شرعياً .

### دليل البيضاوى

استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلاً أن يقال : لا عاقبة الزانى  
أبدأ ، ثم يقال : أردت سنة واحدة ، ولا معنى للنسخ إلا ذلك ، فإن النسخ  
إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا .

### دليل المانع

استدل المانع من نسخ الخبر بأن نسخه يوم الكذب ، لأن المتبادر  
منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح .  
وجوابه : أن نسخ الأمر أيضاً يوم البداء ، وهو ظهور الشيء بعد  
خفاؤه ، فلو امتنع نسخ ذلك للإيهام لا امتنع أيضاً .

رَفَعُ

## الفصل الثاني

عبد الرحمن (البحراني) في النسخ والمنسوخ

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

قال البيضاوي : ( الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل ) .  
الأولى : الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة ، كنسخ الجلد في حق المحصن ، وبالعكس ، كنسخ القبلة ، والشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الأول قوله تعالى : ( نأت بخير منها ) ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى : ( اتبين للناس ) وأجيب في الأول : بأن النسخ بيان ، وعورض في الثاني بقوله « تبياناً » .

أقول : المراد بالنسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ ، وما يفسخ به من الأدلة .  
واعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة المتواترة بمثلها ، والاحاد بمثلها .

وأما نسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب فقد حكى المصنف فيه مذهبين :

الأول : ذهب الجمهور إلى الجواز . وذهب الإمام الشافعي إلى عدم الجواز ، وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه ، فإنه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن ، فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى ، ونقل عنه إمام الحرمين ، والأمدى ، وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب ،

والجزم بامتناع العكس ، وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين ، وهو غير معروف ، فإن جوزنا فيسُتَطر في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا (١).

### أدلة الجمهور

استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي ﷺ رجم المحصن مع أن آية الرجم شاملة له .

وفيه نظر من وجوه :

أحدها : لا نسلم أنه متواتر .

وثانيها : أن هذا تخصيص لا نسخ ، وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة قبل ذلك .

وثالثها : أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة ، وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره ،

واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه إلى بيت كان ثابتا بالسنة إذ ليس في القرآن ما يدل عليه ثم نسخ بقوله تعالى : ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) (٢) .

ولك أن تقول : القاعدة أن بيان المجعل بعد أنه مراد منه ، وإلا لم يكن بياناً لدلوله فيكون توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى : ( وأقيموا الصلاة ) (٣) . لكونه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب .

---

(١) انظر في هذه المسألة : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والبرهان ١٣٠٧/٢ ، والإحكام للامدني ( ٢ / ٦٩ - ١٧١ ) ، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ( ٢ / ١٩٧ ) .

(٢) سورة البقرة من الآيات ( ٤٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ) .

(٣) سورة البقرة ( ٤٣ ، ١١٠ ) .

## دليل الإمام الشافعي

رفع  
عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الفردوس

(قوله : دليله في الأول) أي استدلل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى : ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ) (١) فإنه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى ، لرجوع الضمير إليه ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن ، ولهذا قال تعالى في آخر الآية : ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) فأشعر بأن الآتي بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة ، فإن الآتي بها هو الرسول ، وأيضاً فإنه يقتضي أن البديل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها ، والسنة ليست كذلك .

وجوابه : أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى : ( وما ينطق عن الهوى ) (٢) .

فالآتي بها هو الله تعالى ، وأما الخير أو المثل فالمراد بها هو الأصلح في التكليف ، والأنا نفع في الثواب .

(قوله : وفيهما) أي ودليل الشافعي في كل من المسألتين ، وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى : ( وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ) (٣) .

فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن ما من قوله تعالى : ( ما نزل إليهم ) عامة ، فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة ، وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة

(١) سورة البقرة من الآية ١٠٦ .

(٢) سورة النجم الآية ٣ .

(٣) سورة النحل من الآية ٤٤ .

مبينة للكتاب ، فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها ، لأن النسخ بيان انتهاء الحكم ، وذلك دور .

فنخلص أن الآية دالة على الحكمين .

ثم أجاب المصنف عن الأولى : بأنا لا نعلم أن النسخ منافي للبيان ، بل هو عينه ، فإنه بيان انتهاء الحكم .

وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن ( ونزلنا عليك بالكتاب تبينا لكل شيء ) (١) . فإنه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما أن قوله تعالى : ( لتبين للناس ) يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب ، فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما .

والأولى في الجواب أن يقال : الاستدلال بقوله تعالى : ( لتبين للناس ) . على الحكمين معا لا يستقيم لأن البيان أن لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة ، وإن كان منافيا فلا يتجه الاستدلال على العكس .

### المسألة الثانية

في نسخ المتواتر بالآحاد

قال البيضاوى : ( الثانية - لا ينسخ المتواتر بالآحاد ، لأن القاطع لا يدفع بالظن ، قيل : دقل لا أجد فيها أوحى إلى محرما ، منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام : دنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ، قلنا : دلا أجد ، للحال ، فلا نسخ ) .

أقول : نسخ المتواتر بالآحاد جائز بلا خلاف .

وأما الوقوع فقد اختلفوا فيه على مذهبين :

---

(١) سورة النحل الآية ٨٩ .

فمنهم من قال بالوقوع ، ومنهم من قال بعدمه .

وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجوار لا على المنع ، وبأن المتواتر مقطوع به ، وخبر الواحد مضمون ، والقطع لا يدفع بالظن . وهو إنما يستقيم على ما فهماه . ولذلك لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه ، نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه فقال : وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ، ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فيما أن يكونا قد اطلعا على هذا . ثم اختاراه وفيه بعد ، وإما أن يحمل كلامهما على أنا لانحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته .

ودليل المصنف ضعيف لوجهين :

أحدهما : ما قاله ابن برهان : إن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لادوامه ، والنسخ يرد على الثاني لأعلى الأول .

الثاني : إنه لا يطرده لأن إخراج أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما نقرر . ودلالة العام على أفرادها ظنية ، وإن كان متناه مقطوعاً به ، والخاص بالعكس فتعادلا .

واستدل الخصم بأن قوله تعالى : ( قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به ) (١) ، يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالاحاد أن النبي ﷺ : نهى عن أكل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، (٢) .

(١) سورة الانعام من الآية ١٤٥ .

(٢) رواه مسلم : كتاب الصيد والذباح ، باب تحريم أكل كل ذى ناب (١٦ / ١٩٣٤) وأبو داود : كتاب الاطعمة - باب النهى عن أكل السباع ٣٨٠٣ ، وابن ماجه : كتاب الصيد - باب : أكل كل ذى ناب من السباع ٣٢٣٤ ، وأحمد في مسنده (١٠ / ٢٤٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما .



وإذا ثبت نسخ الكتاب بالأحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى .

وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم : لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ، ولهذا قال : أوحى بلفظ الماضي فيبقى ماعدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية . وحينئذ فيكون النهى عن أكل ذى الناب والمخالب رافعاً لها ، وهو ليس بنسخ ، وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ .

### المسألة الثالثة

في نسخ الإجماع والقياس

قال البيضاوى : (الثالثة : الإجماع لا ينسخ ، لأن النص يتقدمه ولا ينقضه الإجماع بخلافه ، ولا القياس بخلاف الإجماع ، ولا ينسخ به . أما النص والإجماع فظاهران ، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه ، والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه ) .

أقول : اختلفوا في نسخ الإجماع ، والنسخ به على مذهبين ، وحكامهما الأمدى وغيره ، والمختار عنده وعند الإمام الرازى وأتباعهما ، كابن الحاجب والمصنف المنع (١) .

فأما كونه لا ينسخ ، فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة ، أو بإجماع أو قياس ، والكل باطل .

أما الأول : وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع ، إذ جمع النصوص متلفاة من النبي ﷺ ، والإجماع لا ينقض في زمنه عليه الصلاة والسلام ،

---

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٧٨ ، ٢٧٩ ) والمحصل ( ١ / ٥٥٩ وما بعدها )

وشرح المعنى ( ٢ / ١٩٨ ، ١٩٩ ) .

لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد ، إن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم ، فثبت أن النص متقدم على الإجماع ، وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له .

وأما الثاني : وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر ، إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ ، لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ ، وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل ، وإلى هذا أشار بقوله : « ولا ينعقد الإجماع » وهو بالوأو لا بإلغاء فافهمه .  
وأما الثالث : وهو القياس فلا أنه لا ينعقد على خلاف الإجماع كما ستعرفه في بابه إن شاء الله تعالى .

( قوله : ولا يفسخ به ) يعني أن الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص ، أو الإجماع ، أو القياس ، والكل باطل .  
أما النص فلاستحالة انعقاد الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ، ولما كان السبب في امتناعهما معلوماً مما تقدم عبر بقوله : أما النص ، « والإجماع فظاهران » ، وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع ، فإذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس وزوال شرطه . وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً .

وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم .

فإن قيل : هذا بهينه يلزمكم في النصوص فإن من شرط اقتضاها الأحكام أن لا يطرأ عليها الناسخ ، فإذا طرأ زالت لزوال شرطها ، وحينئذ فلا نسخ وجوابه : أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس .  
نسخ القياس :

( قوله : والقياس إنما يفسخ بقياس أجلي منه ) أي أوضح وأظهر كما

إذا نص الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً ، فعديناه إلى  
السفرجل مثلاً ، لمعنى نص أيضاً على إباحة التفاضل في الموز ، وكان  
مشتملاً على معنى يقتضى الحق السفرجل به ، فإن القياس الثانى يكون ناسخاً  
للقياس الأول .

ويعرف الأقوى بوجوه كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجيع  
الافيسة ، وإنما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الأجل ، لأن  
غيره إما إجماع وإما قياس مساو للأول ، وإما قياس أخفى منه ، ويمتنع  
نسخه بالمثل ، أما الأول ، والثانى : فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم ،  
وأما الثالث فلا تمتناع الترجيح من غير مرجح .

وأما الرابع : فلا استلزامه تقديم المرجوح على الراجح ، وقد تحرر  
من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً ، وقد يكون منسوخاً ، لكنه  
لا ينسخ به إلا قياس آخر أخفى منه ، كما لا ينسخه إلا قياس أجلى ، والذي  
قاله هو الصواب ، وقال في المحصول : يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر  
الدلة من النص ، والإجماع ، والقياس الأقوى ، قال : وأما بعد وفاته فهو  
وإن ارتفع في المعنى فليس ينسخ كما قدمناه (١) .

وهذا الذى قاله سهو ، فإنه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الإجماع  
لا ينعقد في زمن الرسول ، وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به (٢) .

وحكى الأمدى في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً ، وعن بعضهم  
الجواز مطلقاً ، لكن في حياته عليه الصلاة والسلام ، ثم اختار تفصيلاً  
فقال : إن كانت الامة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص  
أو قياس في معناه ، وإن كانت مستنبطة فإن الدليل المعارض لها ، وإن  
كان مقدماً لكنه ليس ينسخ وأما النسخ به لحكى فيه أفوالاً ثالثاً :

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٦١ ، ٥٦٢ ) .

(٢) المصدر السابق .

الفرق بين الجلي والحقى ، ثم قال : والمختار أن العلة إن كانت منصوبة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتغل عليها ، وإن لم تكن منصوبة ، فإن كان القياس قطعياً كقياس الأمة على العبد في التقويم فإنه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لسكونه لا يكون نسخاً ، وإن كان ظاهرياً فلا يكون نسخاً أيضاً (١) .

وذكر ابن الحاجب في المسائلين نحو ما ذكره (٢) .

#### المسألة الرابعة

في نسخ المنطوق والمفهوم الموافق

قال البيضاوى : (الرابعة: نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس ، لأن نفي اللزوم يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخاً) .

أقول: فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم ، فإذا نسخ أصل الفحوى ، كتجريم التأنيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتجريم الضرب ، وكذلك العكس ، اختلفوا فيهما على مذاهب حكاه ابن الحاجب (٣) .

المذهب الأول : لا يجوز نسخ أحدهما بدون نسخ الآخر .

الثاني : لأن نسخ المفهوم يستلزم نسخ المنطوق .

ثالثها : وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس ، وقال الأمدى في الأحكام : المختار أنه إن جملنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الأصل مستلزماً لرفع الفحوى بخلاف العكس ، وإن جملناه من باب النص فقال ، أعنى الأمدى : لكن في منتهى

(١) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٨٠ ) .

(٢) انظر : شرح المضد على المختصر ( ٢ / ١٩٩ ) .

(٣) المصدر السابق ( ٢ / ٢٠٠ ) .

السول : إن المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر ، وذکر فی الأحكام نحوه أيضاً .

وجزم فی المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فذقله عن أبی الحسین ولم یرده ، وجزم المصنف بالأمین ، واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم ، وأما الأول فلم يستدل علیه ، وقد استدل علیه الإمام بأن الفحوى تابع الأصل ، ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع (١) .

وأجاب الامدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ، ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضاً ، فما هو أصل ليس بمرتفع ، وما هو مرتفع ليس بأصل (٢) .

(قوله : والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى المحصول ، قال : لأن دلالاته إن كانت لفظية فلا كلام ، وإن كانت عقلية فهى يقينية ، فتقتضى النسخ لاحتالة (٣) .

وفى ما قاله نظر لأن النسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لاعقاباً كما تقدم .

واعلم أن الراجع عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه ، فيسكون الفحوى كذلك فافهمه .

(١) انظر : الإحكام (٢٨١ / ٢) والمحصل (٥٦٣ / ١) .

(٢) انظر : الإحكام (٢٨٢ / ٢) والمختصر (٢٠٠ / ٢) .

(٣) انظر : المحصول (٥٦٣ / ١) .

## المسألة الخامسة

### في حكم الزيادة على النص

قال البيضاوي : (الخامسة : زيادة صلاة ليست بنسخ قيل : تغير الوسط . قلنا : وكذلك زيادة العبادة ، أما زيادة ركعة ونحوها فكذا ذلك عند الشافعي ، ونسخ عند الحنفية ، و فرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينه ، والقاضي عبيد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينه .

وقال البصري : إن نفي ما ثبت شرعا كان نسخاً وإلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التعريب على الجلد ليس بنسخ .

أقول : الزيادة على النص إما أن تكون عبادة مستقلة ، كصوم يوم الخميس من كل أسبوع ، وهذه ليست نسخاً بالاتفاق ، وإما تكون من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء . وهو مذهب جمهور الشافعية ، والحنفية ، والحنابلة .

وقال بعض أهل المراق : زيادتها تغير الوسط ، أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى . في قوله تعالى : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) (١) .

وأجيب عنه : بأن كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لا حكم شرعي ، فلا يكون رفعه نسخاً ، وإلا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً ، لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة ، وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول .

وفي هذا الجواب نظر ، لأنه إنما يلزم ذلك أن أمرنا بالمحافظة على

(١) سورة البقرة من الآية ٢٣٨ .

(٢) قاله الإمام الرازي في المحصول (١ / ٥٦٣ ، ٥٦٤) .

الأخيرة، فإن قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا؟ قلنا: فائدته في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً، أما زيادة شيء لا يستقل كركعة، أو سجود، أو شرط، أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية: ليس بنسخ واختاره في المعالم، وقالت الحنفية: يكون نسخاً، وقال قوم: ينظر في الزائد فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال: في الغنم المغلوفة الزكاة، بعد أن قال: د في الغنم السائمة زكاة (١).

وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد، وعشرين سوياً على حد القذف، ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها، وقال القاضى عبد الجبار إن كان الزائد مخرجاً للأصل عن الاعتداد به أى موجباً لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل أولاً، فإنه يكون نسخاً، كزيادة ركعة، أو ركوع، أو سجود، أو سجود، وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزيادة، وإنما يازم ضمه إليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد، والعشرين على الحد، كذا نقله الإمام، والامسلى عن عبد الجبار حكماً وتميلاً، إلا أن الامسلى زاد على هذا أنه يقول: إن التخيير في ثلاثة خصال، بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً، وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه: أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سمى (٢).

وقال أبو الحسين البصرى: إن كان الزائد رافعاً للحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً، سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجمالناه حجة كما صرح به الامسلى، والإمام في أثناء المسألة، وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلى أى البراءة الأصلية فلا (٣).

(١) تقدم تخريجه ولفظه .

(٢) انظر: المحصول (١ / ٥٦٤) والإحكام (٢ / ٢٨٦) وشرح المفصل

(٣) المعتمد (١ / ٤٣٧ وما بعدها) . (٢٠١ / ٢)

قال في المحصول: وهذا التفصيل أحسن من غيره (١) .

وقال الأمدى وابن الحاجب : إنه المختار (٢) .

وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير النفي الأصلي حكم شرعى ،  
ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين :

الأول : منه ، والثاني : للقسم الثاني ، فقال : إن زيادة ركعة على ركعتين  
يكون نسخاً ، لأنها رفعت حكماً شرعياً ، وهو وجوب التشهد عقب الركعتين ،  
وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ ، لأن عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى  
البراءة الأصلية .

ونقل في الإحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى  
أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثانى فواضح ، وأما الأول فلأن التشهد إنما محل آخر الصلاة لا بعد  
الركعتين بخصوصهما (٣) .

وكلام المصنف يوم أن التمثيل من تنمة كلام أبي الحسين وليس كذلك ،  
وخالف ابن الحاجب فجعلهما معاً من باب النسخ قال : لأن الزيادة فيهما  
كانت حراماً ثم زالت (٤) .

والمذكور في المحصول ، والإحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلاً  
وتعليلاً ، وأجابا عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ، ولو خيرنا  
الله تعالى بين المصح والغسل بعد إيجاب الغسل ، أو فى خصال ثلاث بعد  
التخير فى خصلتين ، فقال الإمام : لا يكون نسخاً ، واختلف كلام

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٦٤ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ٢٨٦ ) والمختصر مع شرح العضد ( ٢ / ٢٠١ ، ٢٠٢ ) .

(٣) انظر الإحكام ( ٢ / ٢٨٦ ، ٢٨٧ ) .

(٤) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٠٢ ، ٢٠٣ ) .



الأمدي في الإحكام أن هذا هو الحق . وقال في منتهى السؤل : الحق أن  
الأول نسخ دون الثاني (١) .

وصرح ابن الحاجب أيضا بأن الأول نسخ ، ولم يصرح بحكم الثاني .

## خاتمة

فما يعرف به النسخ

قال البيضاوى : ( خاتمة : النسخ يعرف بالتاريخ ، فلو قال الراوى :  
هذا سابق قبل ، بخلاف ما لو قال : هذا منسوخ ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد  
ولا نزاه ) .

أقول : مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التى يعرف بها كون  
الشيء ناسخاً ومنسوخاً ، ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره  
آخرأ وسماه خاتمة .

وحاصله : أن النسخ قد يعرف بتفصيل الشارع عليه ، ولم يتعرض  
له المصنف لوضوحه ، وقد يعرف بالتاريخ ، فإذا علمنا بطريق ما أن أحد  
الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له ، فلو قال الراوى : هذه  
الآية نزلت قبل تلك ، أو هذا الحديث سابق على ذلك ، قبلناه ، وإن كان  
قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاد ، وصحبه أن النسخ حصل بطريق التسبع .  
أما لو قال : هذا منسوخ ، فإنه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ،  
ونحن لا نرى ما يراه ، وفى المحصول عن المكرخى : أن الراوى إذ لم يبين  
الناسخ وجب الأخذ بقوله ، لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (٢) .

---

(١) انظر المحصول ( ١ / ٥٦٨ ) والإحكام ( ٢ / ٢٨٨ ) .

(٢) نقله الإمام الرازى فى المحصول ( ١ / ٥٧٢ ) .

## فروع حکاها ابن الحاجب

أحدها : إذا قال : أفعلوا هذا أبدا جاز نسخه عند الجمهور .

الثاني : نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة ، لأن وجوبها باق بالإجماع ، وقبل : نسخ لها ، لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها وبغيرهما ، وقيل : إن كان جزءاً نسخها ، وإن كان شرطاً فلا .  
الثالث : إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار .

الرابع : اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي ﷺ . واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله إلى النبي ﷺ ، وقبل تبليغه إلينا ، والمختار أنه لا يثبت .

الخامس : المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره ، خلافا للمعتزلة ، والمختار أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف ، خلافا للغزالي قال : لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة المنسخ ، ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى .

وجوابه : أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمها وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما ، والفرعان الأولان مذكوران في المحصول أيضاً (١) .

---

(١) انظر : المختصر مع شرح العضد (٢ / ١٩٣ وما بعدها) والمستصفي

(٧٩ / ١) والمحصل (٥٤٩ / ١) .

رَفَعُ

## عبد الرحمن بن النجدي (أسكنه الله الفردوس) الكتاب الثاني في السنة

قال البيضاوي : ( الكتاب الثاني : في السنة \* وهو قول الرسول ﷺ أو فعله ، وقد سبق مباحث القول والكلام الآن في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في بابين :

### الباب الأول : في الكلام في أفعاله وفيه مسائل :

الأولى : أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم مفعومون لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغار سهوا ، والتقرير المذكور في كتابي المصباح ) .

أقول : السنة لغة : هي العادة والطريقة قال الله تعالى : ( قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض ) (١) أي طرق ، وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل القرض من العبادات ، وعلى ما صدر من النبي ﷺ من الأفعال أو الأقوال التي ليست للإعجاز ، وهذا هو المراد هنا ، ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار ، والكف فعل كما تقدم ، استغنى المصنف عنه به ، أي عن التقرير بالفعل ، وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للإعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة ، وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الأمر ، والنهي ، والعام ، والخاص وغيرها ، والكلام الآن

---

(١) سورة آل عمران من الآية ١٣٧ .

في الأفعال ، وفي الطرق التي ثبتت الأفعال بها ، وهي الأخبار وجمعـ  
المصنف ذلك في بابين .

الأول : في الأفعال ، والثاني : الأخبار ، وقدم الكلام في الأخبار  
على الكلام في الإجماع ، وإن كان مخالفا لأصلية الحاصل ، والمحصل ،  
لأنه يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث  
أجنبية .

رَفَعُ

## الباب الأول

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

في الأفعال

وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

في عصمة الأنبياء عليهم السلام، وهي مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال  
بأنفاسهم متوقف على عصمتهم فنقول :

اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة : فقال الأمدى : الحق وهو ما ذهب  
إليه القاضي أبو بكر ، وأكثر أصحابنا أنه لا يمتنع عليهم ذنب ، سواء  
كان كافرا أو غيره ، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الأمدى على  
عصمتهم من تعدد الكذب في الأحكام ، قال : فإن كان غلطا فالأشبه  
الجواز ، وأجمعوا أيضا إلا بعض المبتدعة في عصمتهم من تعدد الكبائر ،  
وتعد الصغائر الدالة على الحسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا  
فيه على ثلاثة أقوال :

أحدها : أنهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ، ومن الصغائر  
عمدا لا سهوا ، وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل .

المذهب الثاني : أنهم معصومون عن تعدد الذنوب مطلقا دون سهوه  
سواء كان صغيرة أم كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينهوا غيرهم  
عليه ، وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب .

المذهب الثالث : وهو طريقة الأمدى أنهم معصومون عن تعدد

السكياتر فقط ، قال : فأما صدور الكبيرة للنسيان ، أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة ، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة على جوازه عمدا أو سهوا . هذا كلامه في الإحكام ، ومنتهى السؤل ، وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضا قالوا : والعصمة ثابتة بالسمع عند أكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا : إنها ثابتة بالعقل أيضا . وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح (١) .

### المسألة الثانية

فيما يدل عليه فعله المجرد

قال البيضاوي : ( الثانية : فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك ، والندب عند الشافعي ، والوجوب عند ابن سريج ، وأبي سعيد الاصطخري ، وابن خيران ، وتوقف الصيرفي ، وهو المختار لاحتمالها ، واحتمال أن يكون من خصائصه ) .

أقول : فعل النبي ﷺ إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام ، والقعود ، والأكل ، والشرب ونحوها ، فلا نزاع في كونها على الإباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته ، كما قاله الأمدى ، وتركه المصنف لوضوحه ، وأما ما سوى ذلك : إن ثبت كونه من خصائصه ﷺ فواضح أيضا ، وإن لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل حكمه في الإيجاب وغيره حكم الذي بينه كما سيأتي في كلام المصنف ، ولذلك أهمله هنا ، وإن لم يكن بيانا وعلما صفتة بالنسبة إلى النبي ﷺ من الوجوب ، والندب ، والإباحة إما ببيانها ، أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك ، فحكم أمته حكمه ﷺ كما نقله الإمام عن

(١) انظر الإحكام ( ١ / ١٢٨ ، ١٢٩ ) والمختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٢ ) .

جمهور الفقهاء ، والمعتزلة ، ونقله الأمدى عن جمهور الفقهاء ، والمتكلمين واختاره ، ويعبر عن هذا المذهب بأن التامى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجباً ، واعتقاد ندييته ، أو لإباحته إن كان مندوباً أو مباحاً (١) .

وقيل : لا يكون حكماً كحكمه مطلقاً ، وقيل : إن كان عبادة وجب التامى به وإلا فلا ، وإن لم نعلم صفته نظر : إن ظهر فيه قصد القرية ، فإنه يدل على النذب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف ، وقد صرحوا به فى المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله : والنذب بقصد القرية مجرداً ، وقيل : بأنه للوجوب ، ونقله القرافى عن مالك ، وقيل : بالتوقف (٢) .

وأما إذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب :

الأول مذهب الإمام مالك : أنه يدل على إباحة ذلك للشيء ، وجزم به الإمام فى الكلام على جهة الفعل ، وستقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى .

المذهب الثانى قال الإمام الشافعى : يدل على النذب .

الثالث : قال ابن سريج ، وأبو سعيد الأصبطى ، وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب ، واختاره الإمام فى المعالم .

الرابع : قال أبو بكر الصيرفى : لا يدل على شيء من الأحكام بالتحسين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة ، واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان ، واختاره فى المحصول هنا ، وتبعه عليه المصنف (٣) .

وهذه المذاهب الأربعة حكماها الأمدى أيضاً فى الفعل الذى ظهر فيه

---

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥٠٢ وما بعدها ) والإحكام للأمدى

( ١ / ١٣٠ ، ١٣٢ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ١ / ٥١١ ) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨ .

(٣) انظر : المحصول ( ١ / ٥٠٣ ) .

قصد القرية ثم قال : والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه  
 وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب ، وهو ترجيح الفعل  
 على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه ، وإن لم  
 يظهر فيه قصد القرية ، فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب ، والمندوب ،  
 والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير . والذي يمتاز به كل واحد  
 منهما مشكوك فيه أيضاً ، وهذا حاصل كلامه ، وقال ابن الحاجب بالمختار  
 أنه إن ظهر قصد القرية فهو للندب وإلا فلا إباحة ظاهر (١) .

### أدلة المذاهب المتقدمة

قال البيضاوي : (احتج القائل بالإباحة : بأن فعله لا يسكره ، ولا يحرّم ،  
 والأصل عدم الوجوب ، والندب ، فبقي الإباحة مورد بأن الغالب على  
 فعله الوجوب أو الندب والندب بأن قوله تعالى : ( لقد كان لكم في رسول الله  
 أسوة حسنة ) يدل على الرجحان ، والأصل عدم الوجوب ، وبالوجوب  
 بقوله تعالى : ( واتبعوه ) . ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ) ( وما آتاكم  
 الرسول فخذوه ) وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الحتاتين  
 لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا .

وأجيب : بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه ، ( وما آتاكم )  
 معناه : وما أمركم ، بدليل وما نهاكم . واستدلال الصحابة بقوله : دخذوا  
 عني مناسككم .

أقول : استدلال القائلون بأن فعله المجرد يدل على الإباحة بأن فعله  
 لا يكون حراماً ولا مكروهاً ، لأن الأصل عدمه ، ولأن الظاهر خلافه ،  
 فإن وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين ،  
 وحينئذ فإما أن يكون واجباً ، أو مندوباً أو مباحاً ، والأصل عدم

(١) انظر : الإحكام (١/١٣١ ، ١٣٢ ، وشرح المضد على المختصر ٢/٢٢) .



الوجوب والندب ، لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت ، وزيادة الوجوب والندب ، لا تثبت إلا بدليل ، ولم يتحقق فتبقى الإباحة .

وأجيب: بأن الغالب على فعله ﷺ الوجوب أو الندب ، فيكون الحل على الإباحة حملاً على المرجوح وهو ممتنع ، ولك أن تقول يلزم من عدم الحل على الإباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها في التوقف بالضرورة، والمصنف قد خالف بينهما لا جرم أن الإمام لم يجب بهذا ، وإنما أجاز به في الحاصل فتبعه المصنف عليه .

### دليل القائلين بالندب

( قوله : وبالندب ) أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى : ( لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ) (١) فإن وصف الأسوة الحسنة يدل على الرجحان ، والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ، ولقوله : ( لكم ) ولم يقل عليكم فتعين الندب ، ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب ، وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمنابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتى .

### دليل القائلين بالوجوب

( قوله : وبالوجوب ) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص ، والإجماع .  
أما النص فلا مورد :

منها قوله : ( فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه ) (٢) والأمر للوجوب .

ومنما قوله تعالى : ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ) (٣) فإنه يدل

---

(١) سورة الاحزاب من الآية ٢١ .

(٢) سورة الاعراف الآية ١٥٨ .

(٣) سورة آل عمران من الآية ٣١ .

على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ، ومحبة الله تعالى واجبة لإجماعاً ، ولازم الواجب واجب ، فتكون المتابعة واجبة .

ومنها قوله تعالى : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) (١) وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله ﷺ قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية .

وأما الإجماع : فلأن الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضي الله عنها فقالت « فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » (٢) فأجمعوا على الوجوب .

وأجيب على الدليلين الأولين بوجهين :

أحدهما : أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها .

الثاني : وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو غيره ، حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلاً ففعلنا على قصد الإباحة أو الوجوب لم نحصل المتابعة ، وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة ، فإذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها .

وفي المحصول والإحكام وغيرهما : أن التامس والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التامس ، الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم ، وذكر الأمدى للمتابعة والتامس شرطاً ثالثاً فقال :

---

(١) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الغسل - باب : التقاء الختانين ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب : ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ، كما رواه الترمذي وأحمد ومسلم باللفظ « إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان فقد وجب الغسل » انظر نيل الأوطار ( ١ / ١٦٠ ) .

هو الإتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي أتى به لكونه أتى به، إذ لا يقال في أفوام صلوا الظهر مثلاً: إن أحدهم تأمى بالآخر، وهذا الشرط ذكره أيضاً الإمام في الكلام على حجية الإجماع (١).

والجواب عن الآية الثالثة: أن قوله تعالى: (وما آتاكم) معناه وما أمركم، يدل عليه أنه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم.

وأما الإجماع على وجوب الفصل فأجاب عنه صاحب الحاصل: بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل، قال: بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه لقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم» (٢).

### المسألة الثالثة

فما يعرف به جهة الفعل

قال البيضاوي: (الثالثة - جهة فعله تعلم إما بتنقيصه أو بتسويته بما علم جهته، أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها أو ببيانها وخصوصاً الوجوب بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة، وكونه موافقة نذر أو بمنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الحسوف، والندب بقصد القرية مجرداً، وكونه قضاء لمندوب).

أقول: لما تقدم أن المتابعة مأمور بها، وأن شرط المتابعة العام بجهة الفعل، وأن فعله المجرد لا يدل على حكم معين، شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة، وقد تقدم أن فعله ﷺ منحصر في الوجوب، والندب، والإباحة، وحينئذ فالطريق قد نعم الثلاث، وقد تخص بعضها، فالعام أربعة أشياء:

(١) انظر: المحصول (١/ ٥١٢) والإحكام (١/ ١٢٩، ١٣٠).

(٢) تقدم تخريجه.

أحدها : التنصيص بأن يقول : هذا الفعل واجب ، أو مندوب ،  
أو مباح .

الثاني : التسوية ، ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول : هذا الفعل مثل الفعل  
الفلاني ، وذلك الفعل علمت جهته ، ولم يصرح الإمام ولا يختصرو كلامه  
بالتسوية ، نعم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتخير بينه وبين فعل ثبتت جهته ،  
قالوا : لأن التخير لا يكون إلا بين حكيمين مختلفين ، أي بين واجب ،  
ومندوب أو مندوب ، ومباح ، ولما كان التخير بين الفعلين على هذا التقدير  
تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية ، لأنها أعم وهو من محاسن كلامه .

الثالث : أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت  
على أحد الأحكام الثلاثة بالتعيين ، وإليه أشار ( بقوله : أو بما علم أنه  
امتثال آية ) ، وهو مطوف على ( قوله : بتنصيصه ) ، وما فيه مصدرية  
تقديره أو بعلمنا أنه .

الرابع : أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام  
حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء مثلا ، وذلك الشيء مجمل ، وبينه بفعله  
فإن ذلك الفعل يكون مباحا ، لأن البيان كالمبين ، وإليه أشار ( بقوله :  
أو ببيانها ) ، وهو مرفوع عطفًا على ( قوله : امتثال ) ، وهكذا ذكره  
الإمام هنا فتابعوه عليه ، وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل  
المبين يقع واجبا غير أن فعله لا يجب علينا . وقد صرح الإمام بذلك  
في باب المجمل والمبين .

( قوله : وخصوصا ) أي ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء :

أحدها : بالآمارات الدالة على كون الشيء واجبا ، كالآذان ، والإقامة  
في الصلاة .

الثاني : أن يكون موافقاً لفعل نذكره كما قال : إن هزم العدو فله على صوم النذر ، فصام الغد بعد الهزيمة .

الثالث : أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يكن واجباً كالركوع الثاني في الخسوف ، وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان ، لكنه يقتض بسجود السهو ، وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها ، ويرفع اليدين على التوالى في تكبيرات العيد ، وفي المحصول ومختصراته : أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب ، والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب (١) .

( قوله : والنذب ) أى ويعلم خصوصاً النذب بأمرين :

أحدهما : أن يعلم أنه قصد القربة ، وتجرد ذلك عن أمانة تدل على خصوص الوجوب أو النذب ، فإنه يدل على أنه مندوب ، لأن الأصل عدم الوجوب ،

الثاني : كون الفعل قضاء المندوب ، فإنه يكون مندوباً أيضاً وفي المحصول ومختصراته : أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ ، وأنه يعلم المباح بخصوصه ، بأن يفعل فعلاً ليس عليه أمانة على شئ . لأنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً ، والأصل عدم الوجوب والنذب ، وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف (٢) .

#### المسألة الرابعة

في تعارض القول مع العمل

قال البيضاوى : ( الرابعة : الفعلان لا يتعارضان ، فإن عارض فعله الواجب أنبأه قولاً متقدماً لنسخه ، وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس .

(١) انظر : المحصول ( ١ / ٥١٤ ، ٥١٥ ) والتحصيل ( ١ / ٤٤١ ) .

(٢) انظر : المصادر السابقة .

وإن اختلف به نسخه في حقه ، وإن اختلف بنا خضنا في حقا قبل الفعل ،  
ونسخ عنا بعده ، وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقا لاستبداده .

أقول : التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد  
منهما مقتضى صاحبه ، ولا يتصور التعارض بين الفعلين ، بحيث يكون  
أحدهما ناسخاً للآخر ، أو مخصصاً له ، لأنه إن لم تتناقض أحكامهما  
فلا تعارض ، وإن تناقضت فكذلك أيضاً ، لأنه يجوز أن يكون الفعل  
في وقت واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلاً  
لحكم الأول ، لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال : نعم إذا كان مع  
الفعل الأول قول مقتضى لجوب تكراره ، فإن الفعل الثاني قد يكون  
ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي ، لا للفعل فلا يتصور التعارض بين  
الفعلين أصلاً ، بل إما أن تقع بين القولين ، وقد ذكر المصنف حكمه في  
الكتاب السادس . أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله  
ثلاثة أحوال :

أحدها أن يكون القول متقدماً .

الثاني : عكسه .

والثالث : أن يجهل الحال .

( قوله : فإن عارض فعله الواجب إلخ ) هذا هو الحال الأول ،  
وحاصله أن النبي ﷺ إذا فعل فعلاً ، وقام الدليل على أنه يجب علينا  
اتباعه فيه ، فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه ، المخالف له ، سواء كان  
ذلك القول عاماً ، كما إذا قال : صوم يوم كذا واجب علينا ، ثم أفطر  
ذلك اليوم ، وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا ، أو كان خاصاً به ، أو خاصاً  
بنا ، واحترز : ( بقوله : الواجب اتباعه ) عما إذا لم يدل دليل على أنه  
يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل ، فإنه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون  
فيها ناسخاً ، بل مخصصاً وهو ما إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل

بمقتضاه ، لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً ، وإن كان خاصاً بنا فلا تعارض أصلاً ، ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شيء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة إلينا .

( قوله : وإن عارض متأخراً ) هذا هو الحال الثاني ، وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور ، وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول :

إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلاً ، وتركه المصنف لظهوره ، وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاماً ، أى متناولاً له ﷺ وأمه ، وقد يكون خاصاً به ، وقد يكون خاصاً بنا ، فإن كان عاماً ، فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلاً ، وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ، ثم قال : لا يجب علينا صيامه وإليه أشار ( بقوله : وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس ) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً ، فإنه يكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان خاصاً به ﷺ كما إذا قال في المثال المذكور : لا يجب على صيامه ، فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة ، لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به ، وأما في حقه ﷺ فإن القول يكون ناسخاً للفعل ، وإليه أشار بقوله : وإن اختص به نسخه في حقه ، إن كان خاصاً بنا ، كما إذا قال : في المثال المذكور . لا يجب عليكم أن تصوموا ، فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي ﷺ فيستمر تكليفه به .

وأما في حقه فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ، ثم إن ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصوصاً ، أى مبيناً لعدم الوجوب ، وإن ورد

بأن صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فيكون ناسخاً لفعله المتقدم .

والفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور ، كما إذا قال : هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين ، فأما إذا كان بطريق القطع ، كما إذا قال : إنه واجب على وعليكم ، فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص ، بل يكون ناسخاً مطلقاً ، ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف ، فإن لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة ، لأن الفعل لم يتعلق بهم ، وأما بالنسبة إليه عليه السلام فإن كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه ، وكان القول المتأخر خاصاً به عليه السلام أو متناولاً له والأمة بطريق النص كقوله : لا يجب على ولا عليكم ، فيكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان متناولاً بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا ، فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم ، لأن المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا ، وأهل المصنف ذلك كله لأنه لا يخفى .

( قوله : فإن جعل ) هذا هو الحال الثالث ، وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجعولاً ، فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام ، وإن لم يمكن الجمع ففيه أربع مذاهب جارية فيما لفائدة العمل ، وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلاً أو يحرم .

أحدها : وهو المختار في الأحكام والمحصل ومختصراته : أنه يقدم القول لكونه مستقلاً بالدلالة موضوعاً لها ، بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة ، وإن دل فإنما يدل بواسطة القول (١) .

(١) انظر : الإحكام ( ١ / ١٤٦ ) والمحصل ( ١ / ٥١٧ ) والتحصيل



والثاني : أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح في الدلالة ، ولهذا يبين به القول ، كخطوط الهندسة .

والثالث : أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما في وجوب العمل .

المذهب الرابع : واختاره ابن الحاجب : التوقف بالنسبة إلى النبي ﷺ ، والأخذ بالقول بالنسبة إلى الأمة ، وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام (١) .

ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وشكت عن القسم الآخر وإليه أشار (بقوله : الأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) أي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

#### المسألة الخامسة

في تعبده عليه السلام قبل البعثة وبعدها

قال البيضاوي : ( الخامسة : إنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع ، وقيل لا ، وبعدها فالأكثر على المنع . قيل : أمر بالافتباس ، ويسكذبه انتظاره الوحي ، وعدم مراجعته ومراجعتنا . قيل : راجع في الرجم . قلنا : للإلزام استدلال بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا : في أصول الشريعة وكلياتها ) .

أقول : اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء أم لا ؟ فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أنه كان متعبدا بشرع من قبله ، واختاره ابن الحاجب (٢) .

---

(١) انظر : شرح المضد على المختصر (٢ / ٢٦) .

(٢) انظر : المختصر (٢ / ٢٨٦) .

والمصنف وعبر عنه بقوله : تعبد ، وهو بضم التاء والعين أى كلف ، ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن ، واستدل له فى المحصول بكونه داخلا فى دعوة من قبله ، فإن الله تعالى قد أرسل إلى عباده فى العصور المختلفة رسلا مبشرين ومنذرين ، فمكل من كان أهلا للتكليف ، وبلغه شريعة من هذه الشرائع وجب عليه أن يعمل بها ، والرسول ﷺ فرد من أفراد المكلفين .

وعلى هذا ف قيل : كلف بشرع نوح ، وقيل : لإبراهيم ، وقيل : موسى ، وقيل : عيسى ، وقيل : بشرع آدم عليهم الصلاة والسلام ، وقيل : جميع الشرائع شرع له (١) .

المذهب الثانى : أنه لم يكن مكلفاً بشرع أحد ، إذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها ، ولو راجع لنقل ، ولم ينقل إلينا شئ من ذلك .

المذهب الثالث : الوقف واختاره الأمدى .

وأما بعد النبوة : فالأكثر على أنه ليس متعبداً بشرع أصلاً ، واختاره الأمدى ، والإمام والمصنف .

وقيل بل كان متعبداً بذلك ، أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام (٢) . فلذلك عبر عنه المصنف ( بقوله : وقيل أمر بالافتباس ) ، وهذا المذهب يعتبر عنه بأن : شرع من قبلنا شرع لنا ، واختاره ابن الحاجب (٣) .

(١) قاله الإمام الرازى فى المحصول ( ١ / ٥١٩ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٣ / ١٨٨ ، ١٨٩ ) والمحصول ( ١ / ٥١٩ وما بعدها ) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٨٦ ) .

وللشافعي في المسألة قولان . وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب  
الاطعمة ، أحدهما : الأول : واختاره الجمهور .

وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه :

أحدها : أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع  
من تقدمه .

الثاني : أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع ،

الثالث : أن أئمة لا يجب عليها المراجعة أيضاً ، وهذه الوجوه ذكرها  
الإمام وهي ضعيفة ، لأن الإيجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ،  
ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالى : ( وكتبنا عليهم فيها أن النفس  
بالنفس ) (١) وليس المراد أخذ ذلك منهم ، لأن التبديل قد وقع والتبديل  
المبطل بغيره ، واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة  
لما ترفع إليه اليهود في زنا المحسن .

والجواب : أن الرجوع إليهما لم يكن لإنشاء شرع . بل لإلزام اليهود ،  
فإنهم أنكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم .

استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتضاء  
الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم وهي - قوله تعالى :  
( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ) (٢) - وقوله تعالى : ( ثم أوحينا  
إليك من أتبع ملة إبراهيم حنيفا ) (٣) - قوله تعالى : ( أولئك الذين هدى  
الله فبهم دام اقتده ) (٤) وشرعهم من جملة الهدى - وقوله تعالى : ( إنا أنزلنا

---

(١) سورة المائدة من الآية ٤٥ .

(٢) سورة الشورى من الآية ١٣ .

(٣) سورة النحل من الآية ١٢٣ .

(٤) سورة الانعام من الآية ٩٠ .

التوراة فيها هدى ور يحكم بها النبيون (١) وهو عليه الصلاة والسلام  
سيد المرسلين .

وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف  
باختلاف الشرائع ، وهي أصول الديانات ، والكيلات الخمس ، أى حفظ  
النفوس ، والعقول ، والأموال والأنساب ، والأعراض .

---

(١) سورة المائدة من الآية ٤٤ .

رَفَعُ  
عَنْ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
(سَلَّمَ) (بِهِ) (الْمُرُونَ) كَسَ

# البَابُ الثَّانِي

## فِي الْأَخْبَارِ

وفيه فصول

## الفصل الأول

فيما علم صدقه

قال البيضاوي : ( الباب الثاني في الأخبار ، وفيه فصول الأول فيما علم صدقه ، وهو سبعة :

الأول : ما علم وجود من خبره بالضرورة أو الاستدلال .  
 الثاني : خبر الله تعالى ، وإلا لسكننا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى .  
 الثالث : خبر رسول الله ﷺ ، والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه .

الرابع : خبر كل الأمة ، لأن الإجماع حجة .  
 الخامس : خبر جمع عظيم عن أحوالهم .  
 السادس : الخبر المخفوف بالقرائن .  
 السابع : المتواترة ، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل ) .  
 أقول : الخبر قسم من أقسام الكلام ، وهو يطلق على اللساني

والنفساني ، ، والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما ، أو حقيقة في الأول ، مجاز في الثاني ، أو عكسه كالخلاف في الكلام .

وقد عرفه المصنف في تقسيم الألفاظ : بأنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب ، وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا .

ثم إن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً ، لكفه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجة . وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به ، فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهما فصل :

الفصل الأول : فيما علم صدقه - وهو سبعة أقسام :

الأول : الخبر الذي علم وجود من خبره أي الخبر به وهو - بفتح الباء - ، والعالم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وإما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث ، والخبر الموافق لخبر المعلوم .

الثاني خبر الله تعالى ، وإلا لكنا في بعض الأوقات ، وهو وقت صدقنا وكفه أكمل منه تعالى ، ليكون الصدق صفة كمال ، والكذب صفة نقص ، وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ، ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه ، بخلاف الأول ، فإننا علمنا أولاً وقوع الخبر عنه ، ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر .

الثالث : خبر الرسول ﷺ ، والمعتمد في حصول العلم به هو دعواه الصدق في كل الأمور ، وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى .

الرابع : خبر كل الأمة ، لأن الرسول ﷺ أخبر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة (١) ، وهذا يوجب كون خبرها صادقا .

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه أبو داود والدارمي عن أبي مالك الأشعري ، أن النبي - ﷺ - قال : **« إن الله أجاركم من ثلاث خلال : أن لا يدعوك عليكم »**

الخامس : أن يخبر جمع عظيم يستحيل نواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهوة ، والفنرة ، فإنه لا يجوز أن يكون كل ما كذبا ، بل لابد أن يكون منها ما هو صدق قطعا ، وليس المراد أنا نقطع بصدق الجميع ، فإنه باطل قطعا . وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه .

السادس : الخبر المخفوف بالقرائن ، كخبر ملك عن موت ولده ، ولا مريض عنده صواه ، مع خروج النساء على هيئة منكورة من البسكاه ، ونشر الشعر ، وخروج الملك وراء الجنائز على نحو هذه الهيئة ، فإنه يفيد العلم .

السابع : الخبر المتواتر ، والتواتر لغة : هو التتابع ، يقال : تواتر القوم ، إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ، وفي الاصطلاح : كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب .

## فروع

أحدها : إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينسكه ، فقال بعضهم : يكون تصديقا له مطلقاً ، والحق أنه يكون تصديقا إن كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه ، أو تقدم وكان مما يجوز نسخه ، وكذلك إذا كان في أمر دنيوي وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر به مع استشهاده به .

= نبيكم فتهاكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا يجتمعوا على ضلالة .

قال المناوي : وقال في المنار : هذا الحديث منقطع ، وقال ابن حجر : في إسناده انقطاع ، وله طرق لا يتخلو واحد منها من مقال . وقال في موضع آخر : سنده حسن وله شاهد عند أحمد ، رجاله ثقات ، لكن فيه راو لم يسم .

انظر : سنن أبي داود ( ٤١٤ / ٢ ) وسنن الدارمي ( ٢٩ / ١ ) ، فيض القدير ( ١٩٩ / ٢ ) .

الثاني : إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم ، بحيث لو كان كاذباً لما سكتموا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك ، فإنه يفيد ظن صدقه ، وقال جماعة : يفيد اليقين ، لامتناع جهلهم به في العادة ، ومع عدم الجمل يتنع عادة أن لا يكذبوه .

الثالث : قالت جماعة من المعتزلة : الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً ، لأن العادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم .

الرابع : قال بعض الزيدية : بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطائه يدل على القطع بصحته .

الخامس : تمسك جماعة في القطع بالخبر بأن العلماء ما بين محتج به ومؤول له ، وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله ، وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد .

### المسألة الأولى

فيما يفيد الخبر المتواتر

قال البيضاوي : ( الأولى : أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمعية . وقيل : عن الوجود لا عن الماضي : لنا : أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية ، والأشخاص الماضية . قيل : نجد التفاوت بينه وبين قولنا : الواحد نصف الاثنين ، قلنا : للاستئناس ) .

أقول : جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقاً سواء كان موجوداً في الماضي أو في الحال .

وقالت السمنية ، لا يفيد مطلقاً .

وجماعة فصلوا فقالوا : إن كان خبراً عن موجود أفاد ، وإن كان عن ماض فلا .



والعلمية - بضم السين وفتح الميم - فرقة من عبدة الأوثان .

## دليل الجمهور

استدل الجمهور على مذهبهم : بأننا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة ، كـمكة ، وقسطنطينية ، والأشخاص الماضية ، كالشافعي ، وجالينوس .

اعترض الخصم بأن التفاوت بين خبر التواتر ، وبين غيره من المحسوسات والبدنيات ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، وحصول التفاوت دليل احتمال للنقيض ، واحتمال للنقيض منافي للعلم .

وأجاب المصنف : بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها ، وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض ، فإذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة ، بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العلمية .

### المسألة الثانية

هل العلم الحاصل من التواتر ضروري أو نظري

قال البيضاوي : ( الثانية — إذا تواتر الخبر أفاد العلم ، فلا حاجة إلى النظر خلافا لإمام الحرمين والحجة والكشي والبصري ، وتوقف المرتضى ، لنا : لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأني له كالبلة والصبيان . قيل : يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم ، وأن لا داعي لهم إلى الكذب . قلنا : حاصل بقوة قربية من الفعل فلا حاجة إلى النظر ) .

ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري ، أي لا يحتاج إلى نظر وكسب ، واختاره الإمام وأتباعه ، وابن الحاجب .  
وذهب إمام الحرمين ، والكشي ، وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري ، ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالي ،

وثوافت المرتضى من الشيعة ، واختاره الأمدى فى الأحكام ، ومنه  
السول (١) .

## الأدلة

استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن  
لا يتأتى منه النظر ، كالبه والصبيان ، وليس كذلك .

احتج الخصم : بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ  
المخبرين على الكذب فى العادة . وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب  
من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وهذه المقدمات نظرية ، والموقوف على  
النظرى أولى أن يكون نظريا .

وأجاب المصنف بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل ، أى  
إذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

## المسألة الثالثة

فى ضابط خبر التواتر وشروطه

قال البيضاوى : ( الثالثة - ضابطه إفادة العلم ، وشروطه أن لا يعلمه  
السامع ضرورة ، وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد ، وأن يكون  
مسند المخبرين لإحساسا به وعدمهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب . وقال  
القاضى : لا يكفى الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة : فلا يجب تزكية  
شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب ، وتوقف فى الخمسة ، ورد  
بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد ، وبالفارق بين الرواية

---

(١) انظر فى هذه المسألة : المحصول ( ٢ / ١١٠ وما بعدها ) المختصر مع  
الشرح ( ٢ / ٥١ - ٥٣ ) والبرهان ( ١ / ٥٧٩ ) والمعتمد ( ٢ / ٥٥٢ وما بعدها )  
والمستصفى ( ١ / ٨٥ ، ٨٦ ) والإحكام الأمدى ( ٢ / ٢٢٣ - ٢٢٧ ) .

والشهادة، وشرط اثنا عشر كغفباء موسى عليه الصلاة والسلام، وعشرون لقوله تعالى: (إن يكن منكم عشرون) وأربعون لقوله: (ومن ابتدك من المؤمنين) وكانوا أربعين، وسبعون لقوله تعالى: (واختاره موسى قومه سبعين رجلا) وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر، والكل ضعيف ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات .

الرابعة - مثلا لو أخبر واحد بأن حاكما أعطى ديناراً ، وآخر أنه أعطى جملاً وهم جراً تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل ) .

أقول : ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم ، ففى أفاد الخبر بمجرد العلم بتحققنا أنه متواتر ، وأن جميع شرائطه موجودة ، وإن لم يفده تبيناً عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه .

والشروط منها ما هو متفق عليه ، ومنها ما هو مختلف فيه .

### الشروط المتفق عليها

أما الشروط المتفق عليها فأربعة : الأولان راجعان إلى السامعين والآخران راجعان إلى المخبرين .

أحدهما : أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالماً بمدلوله بالضرورة ، فإنه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علماً ، لامتناع تحصيل الحاصل .

الثانى : أن لا يكون معتقداً لخلاف مدلوله . أما لشبهة دليل إن كان من العلماء ، أو لتقليد إن كان من العوام ، فإن ارتسام ذلك فى ذهنه ، واعتقاده له مانع من قبول غيره والإصغاء إليه ، ومن هذا ماورد فى الحديث : حبلك الشئ يعمى ويصم ، (١) .

---

(١) أخرجه أبو داود : كتاب الادب - باب فى الهوى حديث رقم (٥١٣٠) وأحمد فى المسند (١٩٤/٥) من حديث أبى الدرداء رضى الله عنه .

الثالث : أن ؛ ون منه المخبرين ، أى مستندهم فى الإخبار هو الإحساس بالمخبر عنه ، أى إدراكه بأحدى الحواس الخمس ، فإن أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلى كحدوث العالم لم يفد العلم ، لأن التباس الدليل عليهم محتمل :

الرابع : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع - بحسب العادة - أن يتواطؤوا على الكذب ، وهذا يختلف باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن .

### الشروط المختلف فيها

اشترط بعضهم شروطا أخرى نذكر منها :

١ - أن يكون عدد المخبرين لا يحويهم بلد ، ولا يحصرهم عد ، والحق أنه لا يشترط ذلك . لأن العلم قد يحصل بخير من هم دون ذلك .

٢ - اختلاف أنسابهم ، وأوطانهم ، وأديانهم ، ولا داعى لذلك أيضا .

٣ - أن يكون المخبرون مسلمين عدولا ، لأن الكفر عرصة للكذب والتخريف . والحق أنه لا داعى لهذا ، فإن العادة تميل تواطؤ العدد الكثير على الكذب .

٤ - وجود المعصوم فى خبر التواتر ، وهذا الشرط ، للشيعة ، والحق أنه لا داعى لهذا الشرط ، فإن العلم قد يحصل بخير الكفار كما تقدم .

### اختلاف العلماء فى عدد التواتر

الجمهور على أنه يكفى أى عدد تميل العادة تواطؤهم على الكذب كما تقدم فى الشرط الرابع .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى إلى أن الأربعة لا تكفى فى إفادة العلم ، إذ لو أفاد قول الأربعة الصادقين لإفاده قول كل أربعة صادقين ، لأن الحكم

على الشيء حكم على مآثله ، ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا ،  
لأنه إن حصل علم القاضى بقولهم فقد علم صدقهم ، فيستغنى عن التزكية ،  
وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم ، لأن الفرد أن حصول العلم  
بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين ، ففى لم يحصل العلم بالصدق فقد  
انتفى اللازم ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وهو قول كل أربعة صادقين ،  
وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون لانتفاء القول ، ولا لانتفاء  
الأربعة ، لأنه خلاف الفرض ، فتمين أن يكون لانتفاء الصدق ، وإذا  
انتفى الصدق تمين الكذب ، لأنه لا واسطة بينهما ، وحينئذ فنقول : إذا  
علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التزكية لخلوها عن الفائدة ، ثبت أنه لو أفادت  
الأربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا ، وتزكيتهم واجبة اتفاقاً ، فبطل  
الأول ، وتوقف القاضى فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه ،  
أنه يحتمل أن يقال : إنها لا تفيد العلم ، إذ لو أفادته لأفاده قول كل خمسة  
ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها ، إذا شهدت بالزنا بهين ما قلناه فى الأربعة ،  
ويحتمل أن يقال : إنها تفيد ، ولا يلزم منه عدم التزكية ، بخلاف الأربعة ،  
وذلك لأننا نسلم لهم أن كل خمسة صادقة تفيد العلم ، وأنه إذا شهد خمسة  
بالزنا ، ولم يحصل العلم بقوله لا تكون صادقة ، وأنه إذا انتفى الصدق تمين  
الكذب . وأما قولهم إذا تمين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فممنوع ، لأن  
الكذب قد يكون من واحد من الخمسة ، وقد يكون من اثنين فصاعداً ،  
فإن كان من واحد لم تبطل الحجة بإبقاء النصاب المعتبر وهو الأربعة ، وإن  
كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هلبقى النصاب  
أم لا ، بخلاف الأربعة فإن كذب أحدهم مسقط للحجة .

ورد قول : القاضى بأنه لا يكفي الأربعة بوجهين :

أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده

( ١٦ - الأسنوى - ٢٣ )

وعنده غيره من الأشاعرة ، فلا يجب حينئذ إطراده ، لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة .

الثاني : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت ، فإن الأربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الأربعة في الشهادة ، فلا يلزم من ترتيب العلم على الأول ترتيبه على الثاني ، وأيضا الشهادة تقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية .

وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر ، لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليخبروه أحوال بني إسرائيل كما قال تعالى : ( وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا ) (١) فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم .

وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : ( إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ) (٢) فإن مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم ، فدل على حصول العلم بقولهم .

ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى : ( يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ) (٣) وكانوا أربعين ، ووجه الدلالة : أن « من » إن كانت مجرورة عطفا على الكاف ، فإن كون الله تعالى كافيم يقتضى حراسته لهم دينا ودنيا ، وبستهجيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب ، وإن كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك ، لأن الذين رضيهم الله تعالى لأن يكفوا النبي ﷺ أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب ،

وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : ( واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ) (٤) وإنما اختارهم ليخبروا قومهم ،

---

(١) سورة المائدة من الآية ١٢ .

(٢) سورة الانفال من الآية ٦٥ .

(٣) سورة الانفال من الآية ٦٤ ،

(٤) سورة الاعراف من الآية ١٥٥ .

وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر ، لأن الغزوة تواترت عنهم ، الرضع - بكسر الهمزة - ومن العرب من يفتحها ، وهو ما بين الثلاث إلى التسع ، وفي المحصول : أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان ، وهم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان (١) .

وهذه الأقوال كلها ضعيفة ، كما قاله المصنف ، لأنها تقييدات لا دليل عليها ، وما ذكره فإنه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ، ولا على كونه مفيدا للعلم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين فما ذكره خارج عن محل النزاع .

(قوله : ثم إن أخبروا المخ) يعني أن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب ، إن أخبروا عن عيان أي مشاهدة فلا كلام ، وإن نقلوا عن غيرهم ، فيشترط حصول هذا العدد أيضا في كل الطبقات ، وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والوامضة ، وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد ، فإن العيان - بكسر العين - هو الرؤية كما قاله الجوهري (٢) ، والخبر قد لا يكون مستندا إليها .

#### المسألة الرابعة

##### في التواتر المعنوي

التواتر قد يكون لفظيا ، وهو ما تقدم ، وقد يكون معنويا ، وهو أن يقتل العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على

---

(١) انظر : البرهان ١ / ٥٦٩ - ٥٧٠ ، والمحصول ٢ / ١٣٣ ، سيرة ابن هشام ٣ / ٢٢١ ، زاد المعاد ٢ / ١٢٢ ، وحكي الشوكاني آراء أخرى في عدد أهل بيعة الرضوان . انظر : إرشاد الفحول ١ / ٢٠٥ تحقيق دكتور / شعبان إسماعيل .

(٢) انظر : الصحاح للجوهري مادة عين ، (٦ / ٢١٧٠) .

قدر مشترك ، كما إذا أخبر واحد بأن د حاتما ، (١) أعطى دينارا ، وأخبر آخر أنه أعطى جملا ، وأخبر آخر أنه أعطى شاة ، وهم جراح حتى بلغ المخبرون عدد التواتر ، فيقطع بثبوت القدر المشترك ، لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار ، والقدر المشترك هنا : هو مجرد الإعطاء ، لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد .

---

(١) هو : حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس ، أبو عدي الطائي ، كان يضرب به المثل في الكرم ، وكان فارسا شاعرا ، وولده عدي ، وقد على رسول الله - ﷺ - وأسلم وحسن إسلامه .  
انظر : خزنة الأدب للبغدادي ١ / ٤٩٤ ، الشعر والشعراء ١ / ١٦٤ .



رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

## الفصل الثاني

في الخبر الذي علم كذبه

قال البيضاوي : ( الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسيان : الأول : ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً ، الثاني : ما لو صح لتوافرت الدواعي على نقله كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ، إذا لو كان لنقل ، وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي رضي الله عنه ، ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة ، والتسمية ، ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام : قلنا : الأولان من الفروع ، ولا كفر ، ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الإمامة ، وأما تلك المعجزات فللقلة المشاهدين ) .

أقول : الخبر الذي يقطع بكذبه قسيان :

الأول : الخبر الذي علمنا خلافه ، إما بالضرورة : كقول القائل : النار باردة ، أو بالاستدلال ، كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى ، أو غيره ، وكقول القائل : العالم قديم .

الثاني : الخبر الذي لو صح لتواتر ، لكون الدواعي على نقله متوفرة ، إما لغرابته ، كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة ، أو لتعلقه بأصل من أصول الدين ، كالنص على الإمامة ، فعدم توافره دليل على عدم صحته ، ولهذا نعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ، ولا مستند لهذا العلم إلا عدم النقل المتواتر .

وفي المحصول قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه ، وهو ما نقل عن

النبي ﷺ بعد استقرار الأخبار ، ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة (١) .

وخالف الشيعة في القسم الثاني فادعت أن النص الجلي دل على إمامة علي رضي الله عنه ، ولم يتواتر ، كالم يتواتر غيره من الأمور المهمة كالإقامة ، والتسمية في الصلاة ، ومعجزات الرسول ﷺ : « كحنين الجذع » (٢) ، « تسميح الحصى » (٣) ، ونحوهما ، ولهذا اختلفوا في إفراد الإقامة ، وفي إثبات التسمية .

والجواب عن الأولين ، وهما الإقامة ، والتسمية : بأنهما من الفروع ،

(١) انظر : المحصول (٢ / ١٤٧) .

(٢) حنين الجذع : هو صوت الجذع من النخل الذي كان يحطّب عليه رسول الله - ﷺ - ثم اتخذ له منبر يحطّب عليه ، لحن الجذع كحنين الناقة . وفي البخاري عن جابر : « فصاحت النخلة صياح الصبي » .  
والحديث أخرجه البخاري : كتاب المناقب - باب : علامات النبوة في الإسلام ٣٥٨٣ ، كما رواه الترمذي : تحفة الأحوذى (٣ / ٢٢ ، ١٠٠ / ١٠٠) وابن ماجه . كتاب الصلاة والسنة فيها - باب : ما جاء في بدء شأن المنبر ١٤١٥ ، والنسائي (٣ / ٨٣) وأحمد في المسند (١ / ٢٤٩ ، ٢٦٧) والدارمي في سننه (١٥ / ١) .

(٣) أخرج البزار والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والبيهقي عن أبي ذر قال : « كان النبي ﷺ ومعه . . . وبين يدي رسول الله - ﷺ - سبع حصيات ، فأخذهن فوضعهن في كفه فسبحن حتى سمعت لحن حنيناً كحنين النخل ، وأخرج أبو نعيم عن ابن عباس قال : « لما قدم ملوك حضرموت على رسول الله - ﷺ - وفهم الأشعث بن قيس . . . فقالوا : كيف نعلم أنك رسول الله ؟ فأخذ رسول الله - ﷺ - كفاً من حصا فقال : « هذا يشهد أني رسول الله ، فسبح الحصا في يده » .

انظر : مجمع الزوائد (٨ / ٢٩٨) الخصائص الكبرى (٢ / ٣٠٤) .

والمخطيء فيهما ليس بكافر ، ولا مبتدع ، فذلك لم تتوافر الدواعي على نقلهما ، بخلاف الإمامة ، فإنها من أصول الدين ، ومخالفتها فتنة وبدعة ، وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها .

### مسألة

بعض ما نسب إلى الرسول كذب

قال البيضاوي : ( مسألة : بعض ما نسب إلى رسول الله ﷺ كذب ، لقوله : « من يكذب علي ، ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره . وسببه : لسيان الراوي ، أو غلطه ، أو إفتراء الملاحدة لتنفير العقلاء ) . حاصل هذه المسألة أن بعض الأخبار المنسوبة إلى النبي ﷺ كذب قطعاً لأمرين :

أحدهما : أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « من يكذب علي ، (١) فإن كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه ، وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن إخباره حق ، وهذا الاستدلال ضعيف ، لأنه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي ، لجواز وقوعه في المستقبل .

الثاني : أن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي ، بحيث لا يقبل التأويل ، فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه .

(١) ذكره الملا علي القاري في الامرار المرفوعة رقم ٢٢١ .

وفي صحيح مسلم ( ١ / ٦٤ ، ٦٥ ) في شرح النووي لمقدمة المصنف باب النهي عن الرواية عن الضعفاء ، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « يكون في آخر الزمان دجالون كذابون ، يأتونكم من الاحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم ، فإياكم وإياهم ، لا يضلونكم ، ولا يفتنونكم ، . وأخرجه الحاكم في مستدركه بهذا اللفظ ثم قال : « هذا حديث ذكره مسلم في خطبة الكتاب مع الحكايات ، .

## أسباب الكذب

وسبب وقوع الكذب أمور :

الأول : نسيان الراوى ، بأن سمع خبرا ، وطال عهده به فتبعى فزاد فيه أو نقص ، أو عزاء إلى النبي ﷺ وليس من كلامه .

الثانى : غاطله ، بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ، ولم يشعر ، أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظا آخر لا يطابقه ظنا أنه يطابقه .

الثالث : افتراء الملاحدة أى الزنادقة وغيرهم من الكفار ، فإنهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ، ونسبوها إلى الرسول ﷺ تنفيرا للعقلاء من شريعتهم .

رفع

عبد الرحمن النجدي

اَسْلَمْنَا لِلّٰهِ الْغَدْوَى

الفصل الثالث

في الخبر الذي يظن صدقه

قال البيضاوى : الثالث : ( فيما ظن صدقه ، وهو خبر العدل الواحد ، والنظر فى طرفين - الأول : فى وجوب العمل به ، دل عليه الجمع ، وقال ابن سريج ، والفقهاء ، والبصري : دل العقل أيضاً ، وأنكره قوم ، لعدم الدليل ، أو الدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً ، وأجازه (١) آخرون ، وانفقوا على الوجوب فى الفتوى ، والشهادة ، والأمور النبوية .

أقول: شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر ، وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه ، وله ثلاثة أحوال :

أحدهما : يرجح احتمال صدقه كخبو العدل .

الثاني : أن يترجح جانب الكذب على جانب الصدق ، كخبر الفاسق .

والثالث : أن يتساوى الأمران ، كخبر المجهول الحال ، ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتى ، وأشار إلى الأول بقوله :

(فَمَا ظَنُّ صَدَقَةٍ) ظَنُّ الصَّدَقِ مِنْ لَوَازِمِ رَجْحَانِ احْتِمَالِهِ ، وَعَرَفَهُ

(١) في جميع النسخ المطبوعة « وأحاله ، بدل « وأجازه ، وقد اعترض الشراح على المصنف بأن هذا المذهب متحد مع ما قبله وهو قوله : « وأنكره قوم » وتكملوا الرد عن المصنف بأن الاول في الإيجاب ، والثاني في الجواز . ولكن رواية الإمام الجزري في شرحه « معراج المنهاج ، حيث قال : « وأجازه آخرون من غير وقوع ، اهـ .

بقوله « وهو خبر العدل الواحد » ، واحترز بالعدل عن القسمين الآخرين ، وبالواحد عن المتواتر ، فإن خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر ، سواء كان مستفيضاً ، وهو الذي زادت روايته على ثلاثة كما جزم به الأمدى ، وابن الحاجب (١) ، أو غير مستفيض . وهو ما رواه الثلاثة أو أقل .

والكلام على خبر الواحد العدل ينحصر في مبحثين ،

الأول في وجوب العمل به .

والثاني في شرائط العمل به .

### المبحث الأول

في وجوب العمل بخبر الواحد

اتفق الأصوليون على جواز العمل بخبر الواحد في الأمور ، الدنيوية ، كالحروب وغيرها ، وكذلك في الفتوى ، والشهادة ، لأن هذه الأمور يكتفى فيها بالظن ، وخبر الواحد العدل فيعمله ، واختلفوا في الاحتجاج به في الرواية ، من حيث ثبوت الأحكام به ، ووجوب العمل بمقتضاه على مذاهب أهمها ما يأتي :

١ — التعبد به جائز عقلاً ، وواجب شرعاً ، وهو مذهب الجمهور ، وهو الذي اختاره البيضاوى .

٢ — التعبد به جائز عقلاً ، ويجب العمل به للدلائل العقلية ، والشرعية معاً ، وهو مذهب أحمد بن حنبل ، وابن شريم ، والفقهاء الشافعية وابن الحسين البصري (٢) .

---

(١) انظر : الإحكام (٢١٨/١) والمختصر مع الشرح (٥١/٢) .

(٢) انظر المعتمد (٥٨٣/٢) وما بعدها .

٣ - التعبد بخبر الواحد محال عقلاً ، وهو مذهب الجبائي ، وجماعة من المتكلمين .

٤ - التعبد به جائز عقلاً ، ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لقيام الدليل على عدم الوجوب .

٥ - التعبد به جائز عقلاً ، ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لأنه لا دليل على الوجوب .

## الأدلة

قال البيضاوي : ( لنا وجوه - الأول : أنه تعالى أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة ، والإنذار : الخبر المخوف ، والفرقة : ثلاثة ، والطائفة : واحد أو إثنان . قيل : لعل للترجي ، قلنا : تعذر فيحمل على الإيجاب لمشاركتة في التوقع ، قيل : الإنذار الفتوى ، قلنا : يلزم تخصيص الإنذار ، والقوم بغير المجتهدين ، والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره ، قيل : فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد ، قلنا : خص النص فيه .

الثاني : أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق ، لأن دماء بالذات لا يكون بالغير ، والثالث باطل لقوله تعالى : ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) .

الثالث : القياس على الفتوى والشهادة ، قيل : يقتضيان شرعاً خاصاً والرواية عاماً ، ورد بأصل الفتوى .

قيل : لو جاز لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد بالظن ، قلنا : ما الجامع ؟ قيل : الشرع يتبع المصلحة ، والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة .

قلنا : منقوض بالفتوى والأموال الدنيوية ) .

## أدلة الجمهور

استدل الجمهور على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أدلة :

الأول : قوله تعالى : ( فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ) (١) .

وجه الاستدلال : أن الله تعالى أوجب الحذر ، أى الانكشاف عن الشيء ، بإنذار طائفة من الفرقة ، ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد ، أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى : ( لعلهم يحذرون ) ولعل للترجى ممتنع فى حق الله تعالى ، لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالماً بمصوله ، ولا قادراً على إيجاده ، وإذا كان الترجى ممتنعاً فى حق الله تعالى فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى ، وهو الطاب ، أى الإيجاب ، إطلاقاً لل لزوم وإرادة اللزوم ، فإنه مجاز محقق والأصل عدم غيره .

والحذر إنما يتحقق عند مقتضى العقاب ، وهو من خصائص الوجوب ، وأما كون الإنسان بقول طائفة الفرقة فبناء المصنف على أن المتفهمين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير فى قوله تعالى : ( ليتفقهوا - ولينذروا ) راجعاً إليها ، وهو قول لبعض المفسرين ، وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ، ورجحه غيره ، أن المتفهمين : هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ، ووجه ذلك أن رسول الله ﷺ بعد إنزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم إلى النفير ، وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحى والتفقه فى الدين ، فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم ، وعلى هذا فلا حجة ، لأن الباقيين كثيرون (٢) .

أما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد ، فلأن الإنذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف ، والفرقة ثلاثة ، فتعين أن تكون الطائفة النافرة

(١) سورة التوبة من الآية ١٢٢ .

(٢) انظر تفسير الكشاف ( ٢ / ٢٥٣ ) .



منها واحداً أو اثنين ، لأنها بعضها وحيد فيكون الإنذار حصل بقول واحد أو اثنين ، فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى .

اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على امتدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه :

أحدها : أن « لعل » مدلولها الترجي ، لا الوجوب .

والوجوب : أنه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم لإيضاحه .

الثاني : لا نسلم أن المراد بالإنذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً ، بل المراد به الفتوى ، وقول الواحد فيها مطلقاً ، بل المراد به الفتوى ، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم ، وإنما قلنا : إن المراد الفتوى ، لأن الإنذار هنا متوقف على النفقة ، إذ الأمر بالنفقة إنما هو لأجله ، والمتوقف على النفقة إنما هو الفتوى لا الخبر .

وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين :

أحدهما : تخصيص الإنذار بالفتوى ، مع أنها عامة فيه ، وفي الرواية .

والثاني : تخصيص القوم من قوله تعالى : ( وليفندوا قومهم إذا رجعوا إليهم ) بالمقلدين ، لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه ، بخلاف ما إذا حل الإنذار على الرواية ، وعلى ما هو أعم ، فإنه ينفي التخصيصات ، أما تخصيص الإنذار فواضح ، وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد في الأحكام ، وينتفع بها المقلد في الانزجار ، وحصول الثواب في فعلها للغير ، وغير ذلك الاعتراض ،

الثالث : لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد ، لأن لولا للتخصيص تقديره : هلا خرج ، وليس كذلك إجماعا .

وأجاب المصنف : بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد .

الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقديره من وجهين :

أحدهما : ولم يذكر المصنف سواء أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معطلا بالفسق ، وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته ، وهو كونه خبر واحد ، فيمتنع تعميل عدم قبوله بغيره ، لأن الحكم المعالي بالذات لا يكون معطلا بالغير ، إذ لو كان معطلا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضا لكونه معطلا بالذات ، وذلك تحصيل للحاصل وهو محال .

والثاني : وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) (١) فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له ، والظن كاف هنا ، لأن المقصود هو العمل ، فثبت أن خبر الواحد ليس مردودا ، وإذ ثبت أنه مقبول وجب العمل به .

التقرير الثاني : أن الأمر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ، ومفهوم الشرط حجة ، فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقا ، لأن الظن يعمل به هنا ، والقول بالواسطة منتف كما تقدم .

---

(١) سورة الحجرات من الآية ٦ .

الدليل الثالث : القياس على الفتوى ، والشهادة ، والجامع مُحصل  
المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل : بأن الفتوى والشهادة تقتضيان  
شرعاً خاصاً ببعض الناس ، والرواية تقتضى شرعاً عاماً للجميع ، ولا يلزم  
من تجويزنا للواحد أن يحمل بالظن الذي قد يخطئ ويصيب ، أن يجوز  
ذلك للناس كافة .

ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى ، فإن اتباع الظن فيها لا يختص  
بمسألة ولا بشخص ، وقد يقال : الرواية أكثر عموماً ، لأنها تقتضى الحكم  
على المجتهدين والمقلدين ، وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين .

وقد استدل في المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بدليلين  
آخرين هما :

١ - أنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الأحكام إلى  
الأنظار المختلفة .

٢ - إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ، فقد عمل أبو بكر  
- رضي الله عنه - بخبر المغيرة (١) في إعطاء الجدة السدس في الميراث (٢) .

---

(١) هو : المغيرة بن شعبه بن أبي عامر بن مسعود الثقفي ، أبو عبد الله ،  
أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم ، حماني جليل يقال له : « مغيرة الرأي » ، ولد  
بالطائف سنة ٢٠ ق هـ شهد الحديبية واليامة وفتح الشام وذهبت عينه باليرموك ،  
توفي سنة ٥٠ هـ .

انظر ، ( أسد الغابة ٤ / ٦ - ٤ ، الأعلام ٨ / ١٩٩ ) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الفرائض - باب في الجدة ٢٨٩٤ .

والترمذي : كتاب الفرائض - باب : ما جاء في ميراث الجدة ٢١٠٠ ، ٢١٠١ ،

وابن ماجه : كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة ٢٧٢٤ .

وعمل عمر رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف (١) في أخذ الجزية من  
النجوس عندما سمع منه قوله عليه الصلاة والسلام : « سنوا بهم سنة أهل  
الكتاب » (٢) وعمل عثمان رضى الله عنه بخبر فريضة بنت مالك في اعتداد  
المتوفى عنها زوجها في بيت الزوج (٣) .

إلى غير ذلك من الوقائع المختلفة من غير فكير من الباقين ، فكان

---

(١) هو : عبد الرحمن بن عوف بن الحارث ، أبو محمد ، الزهرى ، القرشى ،  
صحابي جليل من العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل  
عمر الخلافة فيهم ، وكان اسمه في الجاهلية « عبد الكعبة » ، أو « عبد عمرو ،  
فسماه الرسول - ﷺ - « عبد الرحمن » ، توفي سنة ٣٢ هـ ( صفة الصفوة  
١ / ١٣٥ ) .

(٢) أخرجه مالك في الموطأ : كتاب الزكاة - باب : جزية أهل الكتاب  
والنجوس ٤٢ ، والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الجزية - باب : النجوس أهل  
كتاب ( ٩ / ١٨٩ ) .

(٣) هى : فريضة بنت مالك بن سنان الحدرية ، يقال : الفارعة أنصارية ،  
صحابية ، أخت أبى سعيد الحدرية « شهدت بيعة الرضوان مع رسول - ﷺ -  
جاءت إلى رسول الله - ﷺ - تسأله أن ترجع إلى أهلها في بنى خندرة ، وأن  
زوجها خرج في طلب أعبد له أيقوا حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه .  
فقال لها رسول الله - ﷺ - « امكثى » ، حتى يبلغ الكتاب أجله ، فلما كان  
عثمان بن عفان أرسل إليها يسأله ، فأخبرته به ، فاتبعه وقضى به .

انظر : الإصابة ( ٤ / ٣٨٦ ، والاستيعاب ٤ / ٣٨٧ ) .

والحديث أخرجه مالك في الموطأ ( ٢ / ٥٩١ ) وأحمد في المسند ( ٦ / ٤١٣ )  
وأبو داود : كتاب الطلاق - باب المتوفى عنها زوجها تنقل ( ٢٣٠٠ ) والترمذى :  
كتاب الطلاق - باب : أبين تعتمد المتوفى عنها زوجها ١٢٠٤ ، والنسائى : كتاب  
الطلاق - باب : مقام المتوفى عنها زوجها ( ٦ / ٢٠٠ ) .

كما أخرجه ابن ماجه والشافعى والطبرانى وابن حبان والدارمى والحاكم

ورصحه .

ذلك إجماعاً من الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد (١) .

### دليل المانعين للعمل بخبر الواحد

استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بدليلين :

أحدهما : أنه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعى النبوة بدون المعجزة ، بل بمجرد الظن . ولجاز الاعتقاد كعرفة الله تعالى بالظن أيضاً ، قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً .

والجواب : عن ذلك بطالب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فإن عجز عنه فلا كلام ، وإن أبدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر ، فلذلك شرطاً عاماً ، بخلاف الفروع .

وأيضاً فلأن القطع في كل مسألة شرعية متعذر ، بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد .

الدليل الثاني : أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطئ ويصيب ، فلا يعول عليه .

والجواب : أن ما قالوه بعينه جاز في الفتوى والأمور الدنيوية مع أن قول الواحد فيها متعول اتفاقاً كما تقدم .

### المبحث الثاني

في شروط العمل بخبر الواحد

قال البيضاوي : ( الطرف الثاني في شرائط العمل به ، وهو إما في الخبر به

---

(١) قاله الإمام الرازي في المحصول ( ٢ / ١٨٠ وما بعدها ) .

( ١٧ - الأسنوي - ٢٣ )

عنه ، أو الخبر ، أما الأول : فصفات تغلب على الظن وهي خمس :  
 الأول - التكليف فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى : قيل : يصح  
 الاقتداء بالصبي اعتمادا على خبره بطهره ، قلنا : لهدم توقف صحة صلاة  
 المأموم على طهره ، فإن تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياسا على الشهادة ، والإجماع  
 على إحضار الصبيان مجالس الحديث . الثاني : كونه من أهل القبلة فتقبل  
 رواية الكافر الموافق كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب ، فإنه يمنعه  
 عنه . وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق ) :

أقول : العمل بخبر الواحد له شروط ، بعضها في المخبر - بكسر الباء -  
 وهو الراوى ، وبعضها في المخبر عنه ، وهو مدلول الخبر ، وبعضها في  
 الخبر نفسه ، وهو اللفظ .

### شروط الراوى

أما الشروط التي ترجع إلى المخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات  
 تغلب على الظن أن المخبر صادق ، وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات .

#### الوصف الأول

التكليف ، فلا تقبل رواية المجنون ، والصبي الذي لم يميز بالإجماع ،  
 أما رواية الصبي المميز فمختلف في قبولها ، فالجمهور يرون أن روايته غير  
 مقبولة ، لأن غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب  
 لعلمه بأنه غير معاقب ، وهو في الحقيقة أكثر جرأة من الفاسق .

وقال بعض الأصوليين : تقبل روايته ، لأنه يقبل قوله في الطهارة ،  
 وذلك يصح الاقتداء به في الصلاة ، فمكان قوله في غيرها مقبولا بعدم  
 الفارق .

وأجاب المصنف : بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول إخباره  
 بطهره ، بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام ، لأن المأموم متى لم يظن

حدث الإمام صحة صلاته ، وإن تبين حدث الإمام ، وأما الرواية فشرط  
صحتها السماع ، فإذا تحمل الصبي ثم بلغ ، وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فإنه  
يقبل لأمرين :

أحدهما : القياس على الشهادة .

الثاني : إجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث .

ولذلك أن تجيب عن الأول : بأن الرواية تقتضى شرعاً عاماً فأحتيط  
فيها بخلاف الشهادة ، وعن الثاني : بأن الإحضار قد يكون للتبرك ، أو  
سهولة الحفظ ، أو لاعتیاد ملازمة الخير .

### الشرط الثاني

أن يكون من أهل القبلة المحمدية ، فلا تقبل رواية الكافر المخالف  
في القبلة ، وهو المخالف في الملة الإسلامية ، كاليهودي والنصراني إجماعاً ،  
فإن كان الكافر يصلي لقبولتنا كالجسم وغيره ، إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف ،  
قال في المحصول : الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته ، وإلا فلا ،  
وتبهم عليه المصنف (١) .

واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الإقدام عليه ،  
فيغلب على الظن صدقه ، لأن المقتضى قد وجد ، والأصل عدم المعارض .  
وقال القاضى أبو بكر ، والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً ،  
قياساً على المسلم الفاسق ، والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ، ونقله  
الأمدي عن الأكثرين ، وجزم به ابن الحاجب (٢) .

والجواب : أن الفرق بين هذا وبين الفاسق : أن هذا لا يعلم فسق نفسه ،  
ويجتنب الكذب لتدينه ، وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ١٩٥) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ٢٦١) والمختصر مع الشرح (٢ / ٦١ - ٦٣) .

الكفر المخالف : أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام ، فلا تقبل روايته ذلك منصب شريف يقتضى الإعزاز والإكرام .

### الشرط الثالث

#### العدالة

قال البيضاوى : ( الثالث : العدالة وهى ملكة فى النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والذاتل المباحة ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق علما وإن جهل قبل . قال القاضى أبو بكر بضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق عدم الجراءة ، ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، لأن الفسق علما وإن جهل قبل . قال القاضى أبو بكر : ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق عدم الجراءة ، ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، لأن الفسق مانع فلا بد من تحقيق عدمه ، كالصبا ، والكفر ، والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل : الأولى - شرط العدد فى الرواية ، والشهادة ، ومنع القاضى فيهما ، والحق الفرق كالأصل . الثانية : قال الشافعى رضى الله عنه : يذكر سبب الجرح ، وقيل : سبب التعديل ، وقيل : سببهما ، وقال القاضى : لا فيهما . الثالثة : الجرح مقدم على التعديل ، لأن فيه زيادة . الرابعة : التزكية : أن يحكم بشهادته ، أو يثنى عليه أو يروى عنه من لا يروى من غير العدل ، أو يعمل بخبره ) .

أقول : شرع فى الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة فى المخبر ، وهى العدالة والعدالة فى اللغة : عبارة عن التوسط فى الأمر من غير إفراط ، ولا تفريط ، وفى الاصطلاح : ملكة فى النفس ، أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذاتل المباحة ، واجتناب الذاتل عبارة عن : المحافظة على المروءة ، وهى أن يسير سيرة أمثاله فى زمانه ومكانه ، فلو لبس الفقيه النجاء ، أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته .



وإذا تقرر أن عدالة الراوى شرط ، فلا تقبل رواية من أقدم على  
 الفسق عالمياً بكونه فسقاً للإجماع ، ولقوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ) (١)  
 إن علم أن ما أتى به فسق .

وأما من أقدم على الفسق وهو جاهل أن ما أتى به فسق ، ويتصور  
 ذلك في الخوارج ، ونفاعة الصفات ، فإن الجهل في ذلك ليس عذراً ، وإلا لزم  
 ذلك في حق اليهود والنصارى ، وأما من وطئ أجنبية جاهلاً بالحال  
 ونحوه فليس مما نحن فيه ، وكذلك شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الإباحة ،  
 لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب (٢) ، وإن كان بعض الشافعية  
 خالف قبول قوله :

إذا علمت ذلك في قبول روايتهم مذهبان :

أحدهما : وهو مذهب القاضى أبى بكر واختاره الأمدى ، أنه لا يقبل  
 قوله (٣) .

المذهب الثانى : يقبل ، ونص عليه الشافعى فقال : وأقبل رواية أهل  
 الآهواء إلا الخطابية من الرافضة ، لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم ،  
 واختاره الإمام وأتباعه . قال : إلا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله :  
 لأن العناد كذب (٤) .

ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا ، لأن الدليل الذى قدمه في  
 الكافر المرافق ، وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق ، لكن  
 اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا لما كان من مذهب المصنف

(١) سورة الحجرات من الآية ٦ .

(٢) انظر : المختصر على الشرح ( ٢ / ٦٢ ) .

(٣) انظر : الإحكام ( ١ / ٢٦٨ ، ٢٦٩ ) .

(٤) انظر : المحصول ( ٢ / ١٩٧ ) .

قبول رواية الكافر المرافق لم يشترط الإسلام ، بل اشترط كونه من أهل القبلة .

احتج القاضى على عدم القبول : بأن المانع من قبول الفاسق العالم بنفسه نفسه إنما هو الفسق ، وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهي الجهل .

وفرق المصنف بأن الإقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة ، وقلة المبالاة بالمعصية ، فيغلب على الظن عدم صدقه ، بخلاف الجاهل .

(قوله : ومن لا تعرف عدالته . . . ) يعنى : أن الشخص إذا علمنا بلوغه ، وإسلامه ، وجهلنا عدالته ، فنى قبول عدالته مذهبان :

أحدهما : لجمهور الشافعية ومنهم البيضاوى على أن روايته لا تقبل .  
وثانيهما : للإمام أبى حنيفة وهو أن روايته تقبل .

## الأدلة

استدل الشافعية على مذهبهم : بأن الفسق مانع من قبول الرواية اتفاقاً ، فلا بد من تحقق ظن عدمه ، قياساً على الكفر والصبأ ، بجامع دفع المفسدة فى كل . وما دام الظن بعدم الفسق لم يتحقق فى مجهول الحال ، لتساوى احتمال الصدق والكذب ، فالمانع غير مقتف ، فلا تقبل روايته ، لعدم انتفاء المانع .

واستدل أبو حنيفة بعدة أدلة منها :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » (١) .

---

(١) قال الذهبى والمزى وغيرهما من الحفاظ : لا أصل له ، وإنما هو من كلام بعض السلف - لكن جاء فى معناه : ما رواه البخارى : كتاب ترك الجبل - =

وجه الدلالة : أن النبي ﷺ اعتبر ظاهر الحال ، و وكل الباطن إلى الله تعالى ، و الظاهر من الحال هو الصدق ، لأنه مسلم ، فوجب قبول قوله عملاً بالظاهر .

ورد هذا الدليل : بأنه لا دلالة فيه على المدعى ، لأن الرسول أصدق الحكم بالظاهر إليه وحده دون الأمة فلا يصح أن تقاس الأمة عليه ، لأن الرسول يعرف من أصول المخبر ما لا يعرفه غيره ، نظراً لهفاء نفسه ﷺ .

٢ - إجماع الصحابة على قبول أقوال العبيد ، والنساء ، والأعراب المجهولين الحال ، اكتفاء بظهور إسلامهم ، وسلامتهم من الفسق باعتبار الظاهر .

والجواب : أنا نمنع قبول الصحابة لخبر المجهول الحال ، فقد رد عمر حديث فاطمة بنت قيس (١) ، في أن الرسول ﷺ لم يجعل لها السكنى بقوله : « لا ندع كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت » (٢) .

== ومسلم : كتاب الأحكام ، وأبو داود والنسائي وابن ماجه ، عن أم سلمة عن النبي ﷺ - قال : « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » . انظر : فيل الاوطار ( ٨ / ٢٨٨ ) و مجمع الزوائد ( ٤ / ١٩٨ ) .

(١) هي : فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية ، أخت الضحاك بن قيس ، كانت من المهاجرات الاول ، أشار إليها النبي ﷺ - بالزواج من أسامة بن زيد ، فتزوجت به ، توفيت في خلافة - معاوية رضى الله عنها - ( الإصابة ٨ / ٦٩ ، التهذيب ٢ / ٦٠٩ ) .

(٢) ولفظ مسلم « عن أبي إسحاق قال : كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي ، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس - أن ==

وغير ذلك مما يدل على أن الصحابة لم يقبلوا رواية مجهول الحال، فدعوى الإجماع يعوزها الدليل .

## بماذا تعرف العدالة

( قوله : والعدالة تعرف بالنزكية ) لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته ، شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران : أحدهما : الاختبار وذلك بمخالطة الراوى وتتبع أحواله ، والوقوف عليها حتى يعلم أمره .

الثاني : النزكية وفيه أربع مسائل :

### المسألة الأولى

في بيان إشتراط العدد في النزكية

في هذه المسألة ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه يشترط ذلك مطلقاً ، سواء كانت النزكية لراوى أو شاهد للاحتياط .

والثاني : وهو رأى القاضى أنه لا يشترط مطلقاً ، بل يكفى واحد ، لأنها خبر .

---

= رسول الله - ﷺ - لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، ثم أخذ الاسود كفوفاً من حصي خصبه به ، فقال : ويالك تحدث بمثل هذا ؟ !

قال عمر : لا تترك كتاب الله وسنة نبيينا - ﷺ - لقول امرأة لا ندري لعلمها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة . قال الله عز وجل : ( لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاجشة مبينة ) : سورة الطلاق الآية ١ . انظر : صحيح مسلم : كتاب الطلاق - باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ، سنن الترمذى : كتاب الطلاق - باب : ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة ، سنن النسائى : كتاب الطلاق - الرخصة في خروج المتبوتة ، شرح معاني الآثار : كتاب الطلاق - باب المطلقة طلاقاً بائناً ماذا لها ؟

الثالث : يشترط العدد في تزكية الشاهد ، دون الراوى ، ورجحه الإمام ، وأتباعه ، وكذا الأمدى ، ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين ، لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها ، بخلاف الرواية ، وإليه أشار بقوله : ( كالأصل ) ، ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والتعبد في الرواية دون الشهادة : وصرح به الإمام وغيره (١) .

#### المسألة الثانية

هل يذكر سبب الجرح أو التعديل

قال الشافعى رضى الله عنه : يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل ، لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة ، فيسهل ذكرها ، بخلاف التعديل ، ولأنه قد يظن ما ليس بجرح جارحاً .

وقال قوم : يذكر سبب التعديل لأن العدالة يكثر التصنع فيها ، فيتمسارع الناس إلى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح .

وقال قوم : لا يجب فيهما ، لأن المزكى إن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله قبل قوله ، وإلا فلا ، واختاره الأمدى ، ونقله هو والإمام ، وأتباعهما عن القاضى أبى بكر وتبعهما المصنف .

وقال إمام الحرمين : الحق أنه إن كان المزكى عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه ، وإلا فلا (٢) .

#### المسألة الثالثة

هل الجرح مقدم أو التعديل ؟

إذا عدله قوم ، وجرحه قوم ، فأيهما تقدم ؟ فيه مذاهب :

(١) انظر : المحصول (٢/ ٢٠٠ - ٢٠١) والإحكام (١/ ٢٦٥) والمختصر

مع شرح العضد (٢/ ٦٤) .

(٢) انظر : الإحكام (١/ ٢٧١) والمحصل (٢/ ٢٠٠ ، ٢٠١) والبرهان

(١/ ٦٢١ ، ٦٢٢) .

أحدهما : يقدم الجرح ، لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل .  
وثانيهما : يتعارضان فلا يرجع أحدهما إلا بمرجح .

المذهب الثالث : يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين ، وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنزاه المعدل بطريق معتبر ، كما إذا قال : قتل فلانا ظلماً وقت كذا ، فقال المعدل : رأيت حياً بعد ذلك ، أو كان القتال في ذلك الوقت عندي ، فإنهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه .

#### المسألة الرابعة

فيما يحصل به التزكية

تحصل التزكية بأربعة أمور :

أحدها : وهو أعلاها أن يحكم الحاكم بشهادته ، إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول القاسق الذي عرف منه أنه لا يكذب .

الثاني : أن يثنى عليه بأن يقول : هو عدل ، أو مقبول الشهادة ، أو الرواية .

الثالث : أن يروى عنه من لا يروى إلا عن العدل ، وقيل : الرواية تعديل مطلقاً ، وقيل : ليست بتعديل مطلقاً . كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح ، والأول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى وغيرهما .

الرابع : أن يعمل الموكي بخبره ، فإن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل ، كما قاله في المحصول (١) .

والشرط في الذي يزكى : أن يكون عدلاً ، وتركه المصنف لوضوحه .

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع الشرح (٦٦/٢) والإحكام (٢٧٢/٢) والمحصول (٢٠٢/٢) .

## الشرط الرابع

في الخبر - الأمن من الخطأ

قال البيضاوي : (الرابع - الضبط ، وعدم المساهلة في الحديث ، وشرط أبو علي العدد - ورد بقبول الصحابة خبر الواحد ، قال : طلبوا العدد . قلنا : عند التهمة . الخامس : شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوى إن خالف القياس ، ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيمكنه ) .

أقول : لما فرع من المسائل الأربعة الواقعة في الوصف الثالث من الأوصاف المعتمدة في الخبر رجع إلى الوصف الرابع ، وهو الأمن من الخطأ ، ويحصل بشيئين :

أحدهما : الضبط ، فإن كان الشخص لا يقدر على الحفظ ، أو يقدر عليه ، ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته ، وإن كان عدلاً ، لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وماسماً ، والأمر بخلافه .

الثاني : عدم التساهل في الرواية ، فإن تساهل فيها بأن كان يرى وهو غير واثق مثلاً رددها . وهذا الشرط ذكره في المصنوع ، ثم قال : فإن تساهل في غير الحديث ، واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الراى الأظهر (١) ، فلذلك قيده المصنف بمثوله في الحديث .

(قوله : وشرط أبو علي العدد) أى اشترط أبو علي الجبائى تعدد الراوى ، فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة ، ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ، ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخرين إلى أن ينتهى إلى زماننا ، ومنع خبر العدل الواحد .

قال في المصنوع : إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة ، أو اجتهاد ، أو يكون منتشر (٢) .

(١) انظر : المصنوع (٢ / ٢٠٢ ، ٢٠٣) .

(٢) انظر : المصنوع (٢ / ٢٠٥) .

وأجاب المصنف على ذلك : بأن الصحابة قبلوا خبر الواحد من غير إنكار ، كقبولهم خبر عائشة في التقاء الحناتين (١) ، وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » (٢) ، وفي قوله : « الأئمة من قریش » (٣) ، وفي قوله : « نحن معاشر الأنبياء لانور » (٤) ، ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات ، وقبول عمر بن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما في الجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » (٥) ونظائره كثيرة .

## دليل الجبائي

استدل الجبائي بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ، ولم يقتصرُوا على خبر الواحد ، فمنها : أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة (٦) .

وعنها : أن عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فليصرف » (٧) حتى رَوَاهُ معه أبو سعيد الخدري إلى غير ذلك من الوقائع .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) الحديث رواه الترمذي عن أبي بكر بلفظ « ما قبض الله نبياً إلا في الموضع الذي يجب أن يدفن فيه » ، وفيه عبد الرحمن بن أبي بكر المليكي ضعيف الحفظ : (مشكاة المصابيح ٣ / ٢٠٤) .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) تقدم . (٥) تقدم . (٦) تقدم .

(٧) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الاستئذان - باب : التسليم والاستئذان ثلاثاً ٦٢٤٥ ، من حديث أبي موسى الأشعري ، ومسلم : كتاب الآداب - باب الاستئذان (٣ / ١٦٩٤) وأبو داود : كتاب الآداب - باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان ؟ (٢ / ٦٣٧) والترمذي : كتاب الاستئذان - باب ما جاء في



والجواب : أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة ، والرغبة في صحة الرواية  
لنسيان أو غيره ، وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم تارة أخرى .

### الشرط الخامس

#### فقه الراوى

الوصف الخامس : فقه الراوى ، وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا  
كان الخبر مخالفاً للقياس ، لأن العمل بنحو الواحد على خلاف الدليل ،  
وتجاوز مخالفته إذا كان الراوى فقيهاً ، لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه  
على الأصل .

ورد بذلك بأن عدالة الراوى تغاب على الظن صدقه ، والعمل بالظن  
واجب .

### فروع

أحدها : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد  
الشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربياً  
أو ذكراً أو بصيراً .

الثانى : إذا أكثر من الروايات قلّة مخالطاته لأهل الحديث ، فإن أمكن  
تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت . وإلا فلا .

الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان ، وهو بأحدهما أشهر  
جازت الرواية عنه ، فإن كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح  
والآخر معدل فلا .

---

= الاستئذان ثلاثة ( ٥ / ٥٢ ) وابن ماجه : كتاب الادب - باب الاستئذان  
( ٢ / ١٢٢١ ) والدارى : كتاب الاستئذان - باب الاستئذان ثلاثاً  
( ٢ / ١٨٧ ) .

الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً ، والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم ، فإنه يقبل ، سواء استوى الاحتمالان للذات عند الأصل أم لا . وإن كان الأقوى هو كلام الأصل أو كانا سواء فالأمر كما قالوا .

### شرط مدلول الخبر

قال البيضاوى : ( وأما الثاني : فإن لا يخالفه قاطع ، ولا يقبل التأويل ، ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعى المقدمات ، بل يقدم لقلة مقدماته ، وعمل الأكثر ، والراوى ) .

أقول : لما تقدم في أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر ، وبعضها في الخبر عنه ، وبعضها في الخبر . وذكر شرط الأول ، وهو الخبر ، شرع الآن في شرط الثاني ، وهو الخبر عنه ، وحاصله : أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع ، أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه سواء كان نقلياً أو عقلياً ، لانهقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون ، اللهم إلا إذا كان الخبر قابلاً للتأويل ، فإننا نقوله جمعاً بين الأدلة ، وإليه أشار بقوله « ولا يقبل التأويل » وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه .

( قوله : ولا يضره ) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور :

الأول : القياس : وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد ، فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز ، وإن أمكن العكس فسيأتى في القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس ، وهى ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللاً بالعلة الفلانية ، وحصول تلك العلة في الفرع ، وانتفاء المانع ، فإن كانت ثابتة

بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد ، ولم يستدل عليه المصنف  
لوضوحه ، وإن لم تكن قطعية ، بأن كانت هي أو بعضها ظنياً ، فإنه يقدم  
خبر الواحد على الصحيح ، ونص عليه الشافعي في مواضع ، ونقله عنه  
الإمام الرازي ، وقال مالك : يقدم القياس ، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني :  
بالوقف ، وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما إذا كان البعض قطعياً  
والبعض ظنياً وعممه بعضهم (١) .

## الأدلة

استدل المصنف على صحة المذهب الثقات بتقديم الخبر : بأن مقدماته أقل  
من مقدمات القياس ، لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة ، وكيفية الرواية ،  
وأما القياس ففي ستة أمور : ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللاً ، وكون  
العلة هي خصوص الوصف المعين ، وكون تلك العلة موجودة في الفرع ،  
وانتفاء المانع ، وجوب العمل بالقياس ، وإذا كانت مقدماته أقل كان  
تطرق الخلل إليه أقل ، فقدم لامتيازها عليه بهذا ومساواته له في الظن ،  
( قوله : وعمل الأكثر ) أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة  
المتقدمة ، وهو مجرور عطفاً على القياس ، أي لا يضره مخالفة القياس ،  
ولا مخالفة عمل الأكثرين ، لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم  
بعض الأمة .

( قوله : والراوى ) أشار به إلى الأمر الثالث ، وهو أيضاً مجرور  
عطفاً على القياس أيضاً ، وحاصله : أن عمل الراوى على خلاف ما رواه  
لا يكون قدحا في ذلك الحديث ، كما نقله الإمام وغيره عن الشافعي  
واختاره هو (٢) ، وأنبأه والآمدى .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢١١ وما بعدها ) .

(٢) المصدر السابق ( ٢ / ٢١٥ ، ٢١٦ ) .

## فروع

أحدها : خبر الواحد فيها تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفية . لنا : قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الحتاتين (١) ، ولأن الخصم قد قبل أخبار الأحاد في القى ، والرعاف ، والقهقهة في الصلاة ، ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها .

الثاني : قال الشافعى رضى الله عنه : لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب ، وقال عيسى بن أبان : يجب .

الثالث : مذهبنا أن الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض (٢) ، وهذا الذى صححه ، نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، وأراد بالمعارض وقوع أحدهم فى كبيرة كما وقع لماعز عن الزنا (٣) ،

(١) تقدم تخريجهم .

(٢) قال الشيخ تقي الدين وغيره : الذى عليه سلف الأمة وجمهور الخلف ، أن الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين - عدول بتعديل الله تعالى لهم . وقال ابن الصلاح وغيره : د الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ، ولا يعتد بخلاف من خالفهم .

حكى هذا الإجماع : ابن عبد البر ، وإمام الحرمين .

انظر : المسودة ص ٢٩٢ ، مقدمة ابن الصلاح ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، والاستيعاب

(١ / ٩) ، وشرح السكوكب المنير ( ٢ / ٤٧٣ ) .

(٣) هو : ماعز بن مالك الأسلمى ، أبو عبد الله ، صحابى جليل ، روى عنه ابنه عبد الله حديثا واحدا ، له ترجمة فى : الاستيعاب ( ٣ / ١٣٤٥ ) وقصة رجحه أخرجه البخارى : كتاب الحدود - باب هل يقول الإمام البقر : لعلك لمست أو غمزت ، من حديث ابن عباس - رضى الله عنهما - ومسلم : كتاب الحدود - باب من اعترف على نفسه بالزنا ، من حديث ابن عباس وأبى سعيد الخدرى ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب الرجم - عن ابن عباس وأبى هريرة وغيرهما ، كما أخرج القصة الترمذى ، وابن ماجه وغيرهما .

انظر : نصب الرأية ( ٣ / ٣٢١ - ٣١٧ ) .

ولسارق رداء صفوان (١)، وغيرها .

الرابع : الصحابي من رآه ﷺ ، وإن لم يرو عنه ، ولم تطل مدته .  
الخامس : ولو قال عدل معاصر النبي ﷺ : أنا صحابي ، احتمل الخلاف .

### النوع الثالث

مابرجع إلى لفظ الخبر - وفيه مسائل

#### المسألة الأولى

في ألفاظ الرواية ومراتبها من الصحابة

قال البيضاوي : ( وأما الثالث : ففيه مسائل ، الأولى : لألفاظ الصحابي سبع درجات .

الأولى : حدثني ونحوه .

الثانية : قال الرسول ﷺ ، لاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر ، لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر ، والعموم ،  
والخصوص ، والدوام ، واللا دوام .

الرابعة : أمرنا ، وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه لأن من طأوع  
أميراً إذا قاله فهم منه أمره ، ولأن غرضه بيان الشرع .

---

(١) هو : صفوان بن أمية بن خلف . . . القرشي الجمحي ، أسلم بعد الفتح ،  
أحد المؤلفات قلوبهم ، وقد حسن إسلامه ، مات بمكة سنة ٤٢ هـ ، انظر :  
الاستيعاب ( ٧١٨/٢ ) وقصة قطع يد سارق رداء صفوان : أخرجها أبو داود :  
كتاب الحدود - باب فيمن سرق من حرز ، من حديث صفوان بن أمية ، كما  
أخرجها ابن ماجه : كتاب الحدود - باب : من سرق من الحرز ، والنسائي :  
كتاب قطع السارق - باب الرجل يتجاوز للسارق عن سرقته ، ومالك في الموطأ :  
كتاب الحدود - باب : ترك الشفاعة للسارق إذا بلغ السلطان .

( ١٨ - الأسنوي - ج ٢ )

الخامسة : من السنة .

السادسة : عن النبي ﷺ ، وقيل : للتوسط .

السابعة : كننا نفعل في عهده .

أقول : لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر ، وبعضها في المخبر عنه ، وبعضها في الخبر ، وتقدم ذكر القسمين الأولين ، شرع في الثالث وهو الخبر ، فذكر فيه خمس مسائل :

الأولى : في بيان ألفاظ الصحابي ، ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله « سبع درجات » :

الدرجة الأولى : أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ، أو شافني ، أو أنبأني ، أو أخبرني ، أو سمعته يقول ، ونحو ذلك .

الثانية : أن يقول رسول الله ﷺ ، وإنما كانت دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي ﷺ واسطة ، لكنه لما كان الظاهر إنما هو المشافهة قلنا : إنه حجة ، فقلوه لاحتمال التوسط تعليل لسكونه أحط درجة مما قبله .

واعتبر القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال : إن قلنا الصحابة كلهم عدول ، قلنا : إنه حجة وإلا فلا .

الثالثة أن يقول : أمر الرسول ﷺ بكذا ، أو نهى عن كذا ، وإنما كانت دون الثانية لاشتراكهما في احتمال التوسط ، واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا ، وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل ، أو البعض دائما أو غير دائم ، فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا ، فقلوه لاحتمال كذا تعليل لسكونه دون الثانية في الدرجة ، ولما كان الظاهر من حال الراوي أنه لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد ، ذهب الآكثرون

إلى أنه حجة كما نقله الإمام الرازي ، والأمدي واختاره (١) .  
قال الإمام ، ولا بد أن يضم إليه قوله عليه الصلاة والسلام : « حكمي  
على الواحد حكمي على الجماعة » (٢) .

الرابعة : أن يبنى الصيغة للمفعول فيقول : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن  
كذا ، أو أوجب ، أو حرم ، وهي حجة عند الشافعي ، والأكثرين  
واختاره الأمدي واتباعه لأميرين :

أحدهما : أن من طاع أميراً إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك  
الأمير .

الثاني : أن غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه  
الشرع دون الخلفاء ، والولاة ، وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله  
تعالى ، لأن أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي  
ولا صادراً عن الإجماع ، لأن الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه ، فتعين  
كونه من الأخبار وهم المدعى ، وإنما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها  
لمساواتها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه (٣) .

الخامسة : أن يقول من العنة كذا ، فيجب حمله على سنة الرسول  
ﷺ ويحتاج به كما اختاره الإمام ، والأمدي ، واتباعهما للدليلين السابقين ،  
وهما المطاوعة ، وتبيين الشرع (٤) .

وقد نص عليه الشافعي في الأم ما نصه ، وقال الشافعي :

- 
- (١) انظر المحصول (٢ / ٢١٩) والإحكام (١ / ٢٧٧) .  
(٢) تقدم تحريره والكلام على لفظه ، وأنه غير وارد بهذا اللفظ ، وإنما  
ورد ما يفيد معناه .  
(٣) انظر الإحكام (١ / ٢٧٨) .  
(٤) انظر المحصول (٢ / ٢٢٠) والإحكام (١ / ٢٧٩) .

« وابن عباس (١) ، والضحاك بن قيس (٢) رجلان من أصحاب النبي ﷺ لا يقولان : السنة إلا لسنة رسول الله ﷺ . »

ورأيت في شرح مختصر المازني للداوودي في كتاب الجنائيات عكس ذلك ، فقال في باب السنن إبل الخطأ : إن الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي ، ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد ، والنقل الأول أرجح ، لكونه منصوباً عليه في القديم والجديد معاً ، وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة .

الدرجة السادسة : ولم يذكرها الأمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي ﷺ ، وفي حمله على التوسط ، مذهبان : أحدهما عند المصنف حمله على السماع ، وحممه ابن الصلاح ، وغيره من المحدثين (٣) .

وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط .

السابعة : أن يقول : كننا نفعل في عهد عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الإمام والأمدى ، وأنباؤهما ، ثم اختلفوا في المترك فعلاه

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم النبي - ﷺ - حبر الأمة . وترجمان القرآن ، وأحد الستة المكثرين من الرواية عن رسول الله - ﷺ - دعا له الرسول - ﷺ - بقوله : اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل ، توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ .

(الإصابة ٢ / ٣٣٠ ، شذرات الذهب ١ / ٧٥) .

(٢) هو الضحاك بن قيس بن خالد وهب بن ثعلبة الفهرى ، أخو فاطمة بنت قيس ، من صغار الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً - كان دون العاشرة عند موت النبي - ﷺ - توفي سنة ٦٥ هـ .

(الإصابة ٢ / ٢٠٧ ، الأعلام ٣ / ٣٠٩) .

(٣) انظر فتاوى ابن الصلاح ص ٤٧ .



الإمام وأتباعه : بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي ﷺ به ، وعدم إنكاره ، وعلمه الأمدى ومن تبعه : بأن ذلك ظاهر فى قول كل الأمة ، فألحقه الأولون بالسنة ، والثانى بالإجماع (١) .

وينبى على المدركين ما أشار إليه الغزالي فى المستصفى ، وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعاً (٢) .

وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بمبدأ الرسول فىقول : كننا نفعل فى عهده ، وهو الذى جزم به ابن الصلاح (٣) ، لكنه خلاف طريقة الإمام ، والأمدى ولهذا مثله بقول عائشة : « وكانوا لا يقطعون فى الشيء التافه ، وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتتمالات السابقة ، قال فى المحصول : « وإذا قال الصحابي قولاً ليس للاجتهاد فيه مجال ، فهو محمول على السماع تحسبنا للظن به ، وقد قدم الكلام على الصحابي .

### المسألة الثانية

فى رواية غير الصحابي - ومستنده فى الرواية

قال البيضاوى : ( الثانية : لغير الصحابي : أن يروى إذا سمع من الشيخ ، أو قرأ عليه ، ويقول له : هل سمعت ؟ فقال : نعم ، أو أشار ، أو سكت وظن إجابته عند المحدثين ، أو كتب الشيخ أو قال : سمعت ما فى هذا الكتاب ، أو يجيز له ) .

أقول : هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي ، وقد جعلها فى المحصول مشتملة على بيان مستندها .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٢١ ) والإحكام ( ١ / ٢٧٩ وما بعدها ) .

(٢) انظر : المستصفى ( ١ / ٨٥ ) .

(٣) انظر : مقدمة ابن الصلاح ص ٤٦ .

وذكر مراتبها ، وكيفية ألفاظها ، فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور :

أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقدمه في المرتبة إلا الخامس ، فإن الإمام جعله في المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول (١) .

**المستند الأول :** من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ، ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثني وأخبرني ، أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها ، بل يقول : قال فلان كذا أو أخبر ، أو حدث ، أو سمعته يقول ، أو يحدث أو يخبر .

**الثاني :** أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها : هل سمعته؟ فيقول : نعم ، أو الأمر كما قرئ على ، ونحو ذلك ، فيثبت بجواز الراوي أن يقول هنا أيضاً : حدثني أو أخبرني أو سمعته ، وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة .

**الثالث :** أن يقرأ على الشيخ ويقول له : هل سمعته : ( فيشير الشيخ إما برأسه ، أو بأصبعه إلى أنه قرأه ، فيقوم ذلك مقام النصريح في الرواية ووجوب العمل ، إلا أنه لا يقول حدثني ، ولا أخبرني ، ولا سمعت كذا قال في المحصول : وفيه نزاع يأتي .

**الرابع :** أن يقرأ عليه ويقول له : هل سمعته ؟ فيسكت ، وغلب على ظن القارئ أن سكوته إجابة ، وانفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا ، وعلى جواز روايته بقوله : أخبرنا وحدثنا قراءة عليه ، وأما إطلاق حدثنا ، وأخبرنا ، ونحو ذلك ، كسمعته فهو محل الخلاف الذي أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الامدي في الأحكام .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٢١ وما بعدها ) .

فقال المحدثون والفقهاء : يجوز ، وصححه ابن الحاجب ، ونقل هو وغيره عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة ، وقال المتكلمون : لا يجوز وصححه الأمدى تبعاً للغزالي ، وإذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال في المحصول : وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القاري للشيخ بعد القراءة أرويه عنك؟ فقال : نعم ، وحكى قراءة غيره عليه ، كحكم قراءته في الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب (١) وغيره .

واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل ، فإنهما صوراهما بما إذا جزم القاري فقال : حدثك ، ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان تقريراً على الكذب ، بخلاف السكوت عند الاستفهام ، فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

الخامس : وقد تقدم أن الإمام جعله في المرتبة الثالثة : أن يكتب الشيخ فيقول : حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره ، فحكمه حكم الخطاب في العمل والرواية إذا علم أو ظن أنه الخطاب ، لأنه لا يقول سمعته ، ولا حدثني بل أخبرني .

قال الأمدى : ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ كقوله : فاروه عني أو أجزت لك روايته (٢) .

السادس : أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول : سمعت ما في هذا الكتاب من فلان ، أو هذا مسموع عني أو قرأته عليه ، فيجوز للسامع أن يرويه

---

(١) انظر : المختصر مع شرح العبد على (٢/ ٦٩) والإحكام (١/ ٢٨٠) والمستصفي (١/ ١٠٥) والمحصول (٢/ ٢٢٢ ، ٢٢٣) .  
(٢) انظر الإحكام (١/ ٢٨٠) .

عنه سواء ناوله الكتاب أم لا ، خلافا لبعض المحدثين ، وسواء قال : أروه  
عنى أم لا ، كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم ، ويؤخذ  
ذلك كله من إطلاق المصنف ومقتضى كلام الأمدى : لإشتراط الإذن في  
الرواية (١) ، وهذا الطريق يعرف بالمناولة ، فيقول الراوى ، ناولنى ، أو  
أخبرنى ، أو حدثنى مناولة ، وفى إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى  
عنه غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف .

السابع : أن يجيز الشيخ فيقول : اجزت لك تروى على ماصح من  
مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الأمدى :

وقد اختلفوا فى جواز الرواية بالإجازة : فمنه أبو حنيفة ، وأبو يوسف ،  
وجوزه أصحاب الشافعى ، وأكثر المحدثين ، فعلى هذا يقول أجاز لى فلان  
كذا ، وحدثنى وأخبرنى بإجازة ، وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان :  
الظاهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز ، وصححه ابن الصلاح أيضاً ، ونقل عن  
الشافعى قولين فى جواز الرواية بالإجازة (٢) ، ومقتضى كلام المصنف صحة  
الإجازة لجميع الأئمة الموجودين ، أو لمن يوجد من نسل فلان .

وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب فى الأولى أنه يجوز ، ولم يرجح فى  
الثانية شيئاً (٣) ، وصحح ابن الصلاح فى الثانية أنه لا يجوز ، ولم يصحح فى  
الأولى شيئاً قال : واختلفوا فى جواز الإجازة للصبي الذى لم يميز ، وجواز  
الإجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز إن اتفق أن المجيز تحمل ، ثم صحح  
الجواز فى الأولى والمنع فى الثانية : قال الأمدى ، وإذا غلب على ظنه  
الرواية فيجوز له روايته ، والعمل به عند الشافعى وأبى يوسف ومحمد  
خلافا لأبى حنيفة (٤) .

(١) المصدر السابق ( ١ / ٢٨١ ) . (٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٦٩ ) .

(٤) انظر : الإحكام ( ١ / ٢٨١ ) .

فإن قيل : أهمل المصنف الوجادة ، وهي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها ، فإنه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله ، وإن لم يكن له من الكتاب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضي الله عنه ورحمته .

قلنا : إنما أهملها ، لأنه تكلم في أسباب الرواية لافي أسباب العمل ، وليس له أن يروي هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً . قال ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ، ويسوق السند والمتن .

### المسألة الثالثة

#### في المراسيل

قال البيضاوي : ( لا تقبل المراسيل خلافاً لأبي حنيفة ، ومالك رضي الله عنهما ، لنا : أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل ، قيل : الرواية تعديل . قلنا : قد يروي عن غير العدل . قيل : إسناذه إلى الرسول يقتضي الصدق . قلنا : بل السماع . قيل : الصحابة أرسلوا وقبلت . قلنا : لظن السماع ) .

#### معنى المراسيل

المرسل في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن : أن يترك التابعي ذكر الوساطة بينه وبين النبي ﷺ فيقول : قال رسول الله ﷺ ، وسمى بذلك لكونه أرسل الحديث أي أطلقه ، ولم يذكر من سمعه منه ، فإن سقط قبل الصحابي فيسمى منقطعاً ، وإن كان أكثر فيسمى معطلاً . ومنقطعاً .

وأما في اصطلاح الأصوليين فهو : قول العدل الثقة الذي لم يلق النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ ، هكذا فسره الأمدى .

ذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً ، وهو أعم من تفسير المحدثين ، وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى المنع منه لإلزام مسائل

استمر فيها ، واختاره الإمام ، والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور  
المحدثين ، وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول إلى قبوله ، ونقله  
الأمدي عن الأئمة الثلاثة ، واختاره حتى بالغ بعضهم لجعله أقوى من  
المسند ، لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته . وذهب  
ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم ، وذهب عيسى بن أبان إلى  
قبول مراسيل الصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين ، وأئمة النقل  
مطلقاً (١) .

( قوله : لنا ) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة  
عدالة الراوى كما تقدم بيانه ، وعدالة الأصل فى المرسى لم تعلم ، لأن معرفتها  
فرع عن معرفة اسمه ، فإذا لم نعلمه تعين رده .

#### أدلة المخالفين

تمسك الخصم بثلاثة أدلة ، الأولان إعتراض على ما قلناه ، والثالث  
دليل على مدعاه .

أحدها : أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ، لأنه  
لو روى عن ليس بعدل ، ولم يبين حاله لكان ملتبساً غاشاً ، قلنا : لأنسلم ،  
فإن العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً . ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة  
الأصل جاز أن يتوقف . قال فى المحصول : وقد يظن عدالته فيروى عنه  
وليس بعدل عند غيره .

الثانى : أن إسناد الحديث المرسى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام  
يقتضى صدقه ، لأن إسناد الكذب يناقى العدالة وإذا ثبت صدقه تعين  
قبوله ، قلنا : لأنسلم أن إسناده يقتضى صدقه . بل إنما يقتضى أن يكون قد

---

(١) انظر فى هذه المسألة : الإحكام (٢٩٩/١) والمختصر مع العضد (٧٤/٢)

والمحصول (٢٤/٢) وما بعدها .

سمع غيره يرويه عن النبي ﷺ ، وذلك الغير لا يعلم كذب ، بل يعلم صدقه أو يجمل حاله .

الدليل الثالث : أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة ، أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي ﷺ بل قالوا : قال رسول الله ﷺ ، وأجمع الناس على قبولها قلنا : إنما قبلت ، لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي ﷺ ، والعمل بالظن واجب ، قال في المحصول : فإذا بين الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلًا ، وسمى الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضاً . قال : وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل (١) .

وحاصل هذا الجواب : منع كون ذلك من المرسل ، وأنه لا يقبل إذا ثبتنا أن الصحابي لم يسمعه ، كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً ، وهذا موافق لكلامه أولاً ، فإنه أطلق عدم قبول المرسل ، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فانهم ذلك كله ، واجتنب غيره ، واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة مع أن المروى عنه صحابي مثله ، والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافي : لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع ، كما عن ، وسارق رداء صفوان (٢) .

## فرعان

قال البيضاوي (فرعان - الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم .

الثاني : إن أرسل ثم أسند قبل ، وقيل : لا ، لأن إيماله يدل على الضعف) .

أقول : المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه ، فإنه

قبل ويحصل ذلك بأمور :

(١) انظر المحصول ( ٢ / ٢٤ وما بعدها ) .

(٢) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٠ .

منها : أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله . وإن لم تقم  
الحجة بإسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول (١) ، أو أرسله راو  
آخر يروى من غير شيوخ الأول ، أو عضده قول صحابي ، أو قول أكثر  
أهل العلم ، أو عرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسله إلا عن يقبل قوله  
كمراسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعي ،

ومن نقلها عنه الأمدى ، وكذا الإمام (٢) ماعدا الأول ، وزاد غيرهما  
على هذه الستة القياس أيضاً ، واقتصر المصنف على شيئين فقط لا معنى له ،  
ومخالف لأصلية الحاصل والمحصل ، فإن قيل : ما فائدة قبوله ، والأخذ  
به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان  
في إثبات الحكم ؟ قلنا : فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث ، فإن  
أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث  
آخر مقبول ، وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس  
كذلك لما قلناه .

### الفرع الثاني

الراوى إذا أرسل حديثاً ثم أسنده قبل

اعلم أن الراوى إذا أرسل حديثاً مرة ، ثم أسنده أخرى ، أو وقفه  
على الصحابي ، ثم رفعه فلا إشكال في قبوله ، وبه جزم الإمام وأتباعه ،  
وأما إذا كان الراوى من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها ، فاتفق أن  
روى حديثاً مسنداً فني قبوله مذهبان في المحصول ، والحاصل من غير  
ترجيح ، وهذه هي مسألة الكتاب ، فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف  
قبوله لوجود شرطه ، وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول : لا أنبل

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٢٨ وما بعدها) .

(٢) انظر : الإحكام (١ / ٢٩٩) والمحصل (٢ / ٢٢٨ وما بعدها) .



شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثني أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ الموهمة ، وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة .

والمذهب الثاني : لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم ، إذ لو علم عدائهم لصرح بهم ، ولا شك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه خيانة وعش ، فإنه إيقاع فى العمل بما ليس بصحيح ، وإذا كان خائفاً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام ، وجوابه : أن ترك الراوى قد يكون لنسيان اسمه ، أو لإبشار الاختصار . وذكر فى المحصول بعد هذه المسألة : أن الراوى إذا سمي الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمراسيل (١) .

وذكر إمام الحرمين مثله فإن قال : وقول الراوى أخبرنى رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً ، قال : وكذلك كتب رسول الله ﷺ التى لم يسم حاملها (٢) .

#### المسألة الرابعة

فى نقل الحديث بالمعنى

قال البيضاوى ( الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين . لنا : أن الترجمة بالفارسية جائزة ، فبالعربية أولى . قيل : يؤدى إلى طمس الحديث . قلنا : لما تطابقا لم يكن ذلك ) .

أقول : اختلف العلماء فى نقل حديث رسول الله ﷺ بلفظ آخر غير لفظه على ثلاثة أقوال :

القول الأول : يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ، ولكن الأفضل

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٢٠ ) .

(٢) انظر : البرهان ( ١ / ٦٢٣ ) .

نقل الحديث باللفظ الذى سمع من الرسول عليه السلام . وهذا القول  
لجمهور العلماء - وهو المختار للبيضاوى - وشرطوا لذلك شروطا :

١ - أن يكون الناقل عالما بمدلولات الألفاظ .

٢ - أن يكون اللفظ الثانى مفيدا لما يفيد به الأول من غير زيادة  
ولا نقصان .

٣ - أن يكون مساويا للأول فى الجلاء والخفاء . فإن فقد شرط من  
ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول .

القول الثانى : لا يجوز النقل بالمعنى مطلقا بل يحرم وهو قول ابن سيرين ،  
وأبى بكر الرازى من الحنفية المعروف بالخصاص .

القول الثالث : التفصيل ، إن كان اللفظ مرادفا جاز وإلا فلا ،

## الأدلة

استدل أصحاب رأى الأول بما يأتى :

١ - كان الصحابة ينقلون الحديث الذى قيل فى الواقعة الواحدة  
بألفاظ مختلفة مع أن الذى صدر من الرسول فيها لفظ واحد ، فلو لم يكن  
ذلك جائزا ما أقدموا عليه ، لأن الصحابة لا يفعلون المحرم مع علمهم بأنه محرم ،

٢ - كان الصحابة يسمعون الأحاديث من الرسول عليه السلام  
ولا يكتبونها ، لأن أكثرهم لا يعرف الكتابة ؟ وكانوا يروونها بعد  
أزمان طويلة من ضاعها على حسب ما تقتضيه الحاجة . وذلك موجب  
لنسيان اللفظ الذى سمعوه ، فلو كان النقل بالمعنى غير جائز لتعين عليهم  
كتابتها حتى يتسنى لهم الرجوع إليها بالفاظها ، وحيث لم تثبت الكتابة  
عنهم جاز النقل بالمعنى .

٣ - لنقل الحديث من العربية إلى غير هامن اللغات كالفارسية والهندية  
لمن لا يعرف العربية جائز اتفاقا ، لتعلم الأحكام ، والتفقه فى الدين ، مع

أن تلك اللغات تخالف العربية لفظاً ومعنى ، لجواز نقله إلى العربية أولى ، لأنها أقرب لفظاً ، وأوفى مقصوداً عن اللغات .

وردد هذا الدليل بأن النقل فيما ذكر جائز للضرورة - وهي عدم معرفة العربية ، ولا يلزم من جواز النقل للضرورة الجواز لغيرها ، لأن الضرورة تقدر بقدرها .

واستدل أصحاب الرأى الثانى بما يأتى :

١ - قوله عليه الصلاة والسلام: « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » (١) .

ووجه الاستدلال من الحديث : أن النبي ﷺ دعا لمن سمع حديثه فأداه كما سمع ، والتشبيه لا يتم إلا إذا أداه بلفظه ومعناه ، وفي هذا إشعار بأن من نقل الحديث بالمعنى لا يستحق هذا الثناء ، لأنه ارتكب امرأ لا يستحق عليه المدح ، وبذلك يكون الحديث دالا على عدم جواز النقل بالمعنى .

٢ - نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى محو معناه واندراسه لأن أقصى ما يجتهد فيه الناقل هو تخير الألفاظ التي توافق ألفاظ الحديث ، وذلك متعذر عليه ، لأن العلماء مختلفون في معاني الألفاظ وفهم دقائقها ، فالراوى عند نقل الحديث بلفظ آخر قد تفوته تلك الدقائق التي اشتمل عليها اللفظ الأول ، ويقال ذلك في الطبقة الثانية والثالثة وما بعدها حتى تآنى الطبقة

---

(١) رواه الترمذى : كتاب العلم - باب : ما جاء في الحث على تبليغ السماع ٢٦٥٧ ، وصححه ، كما رواه أحمد في المسند ( ١ / ٤٣٧ ) من حديث عبد الله ابن مسعود . قال ابن حجر : رواه أحمد وأبو داود وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب وأبو نعيم والطبرسى وقال : سننـه حسن . انظر : فيض القدير ( ٦ / ٢٨٤ ) .

الأخيرة ، فيصيح التفاوت فاحشاً بحيث لا يبق تناسب بين اللفظ الأول والآخر ، فالنقل ممتنع لذلك .

يناقش الدليل الأول : بأن من أدى الحديث أداءاً حافظ فيه على المعنى الذى تضمنه لفظ الرسول عليه السلام من غير زيادة ولا نقصان يكون مؤدياً لما سمع كما سمع ، لأنه لم يزد فيه ولم ينقص ، فالحديث لا دلالة فيه على منع النقل بالمعنى .

ويناقش الدليل الثانى : بأن النقل بالمعنى مع وجود الشروط السابقة فى كل طبقة لا يودى إلى طمس المعنى وإندراسه ، ولا يوجب التفاوت الفاحش كما يقولون ،

واستدل المفصل بأن النقل باللفظ المرادف لا يغير المعنى ، ضرورة أن اللفظين بمعنى واحد فلا يترتب على النقل ضرر فكان جائزاً .

أما النقل بلفظ غير مرادف فإنه يوجب التفاوت الفاحش بين الأصل والفرع وذلك بمنوع .

ورد ذلك بأنه لا معنى لهذا التفصيل بعد لإشتراط ما سبق من الشروط .

#### المسألة الخامسة

##### فى إنفراد الثقة بالزيادة

قال البيضاوى : ( الخامسة : إذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة ، وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين ، ولم يغير إعراب الباقي ، وإن لم يحز الذهول لم تقبل ، وإن غير الإعراب مثل : د فى كل أوبمين شاة شاة أو نصف شاة ، طلب الرجيج ، فإن زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات ) .

أقول : إذا روى اثنان فصاعداً حديثاً ، وإنفراد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر ، فإن كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا إشكال

في قبولها ، وإن كان المجلس واحداً نظرنا في الذين لا يروون الزيادة ، فإن كانوا عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها ، وإن جاز عليهم الذهول فإن كانت الزيادة تغير إعراب الباقي كما إذا روى « في أربعين شاة » (١) .

وروى الآخر نصف شاة : فيعارضان ، ويقدم الراجح منهما ، لأن أحدهما يروى ضد ما يرويه الآخر ، إذ الرفع ضد الجزم ، وإن لم يتغير الإعراب قبلت خلافاً لأبي حنيفة ، لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها ، كما لو انفرد بنقل حديث ، ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس ، أو على آية من يرى نقل بعض الحديث ، أو على أن النبي ﷺ ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة .

ومثال ذلك قوله ﷺ : « في زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » (٢) فإن التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ، ولذلك

(١) هذا جزء من حديثين روى أحدهما عبد الله بن عمر ، والثاني رواه على ابن أبي طالب - رضى الله عنهم جميعاً - ولفظه : « . . . وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة » رواه أبو داود : كتاب الزكاة - باب في زكاة السائمة ، والترمذى : كتاب الزكاة - باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم ، وابن ماجه : كتاب الزكاة - باب صدقة الغنم ، وأحمد في المسند ( ١٥ / ٢ ) .

(٢) الحديث صحيح رواه البخارى : كتاب الزكاة - باب في فرض صدقة الفطر ، ومسلم : كتاب الزكاة - باب زكاة الفطر على المسلمين ، من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ولفظه : « فرض رسول الله ﷺ - زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين ، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة ، كما أخرجه الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه والشافعى .

( ١٩ - السنوى - ج ٢ )

لم يشترط أبو حنيفة الإسلام في العبد المخرج عنه ، وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحاد ، قال في الأحكام : الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد ، وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد ، وهذا التفصيل الذي ذكره في السكتاب اختاره الأمدى فقط ، فإن ابن الحاجب لم يذكر تغير الإعراب .

وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصري ، وأما الإمام فشرط في القبول مع ما قلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها ، وأن لا يصرح بنفيها ، فإن صرح بنفيها فقال إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنى ، ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظارى له فإنهما يتعارضان .

ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط .

وفصل بعضهم فقال : إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت ، وإن كان الساكت جماعة فلا . واختار الأنبارى شارى البرهان : أن الراوى إن اشتهر بنقل الزيادات فى وقائع فلا تقبل روايته ، لأنه منهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت ، قال ابن الحاجب : وإذا أسند الحديث وأرسله ، أو رفعه ووقفوه . أو وصله وقطعوه لحكمه حكم الزيادة فى التفصيل السابق (١) .

(قوله : فإن زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد فى الحديث مرة ، وحذف أخرى ، أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس ، والإعراب كما صرح به فى المحصول ، فالاعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو إلا أن يقول الراوى سهوت فيها ، ثم تذكرت فتأخذ بالآقل ، فإن تساوى أخذنا

---

(١) انظر : الإحكام ( ٢٨٧/١ ) والمحصول ( ٢٣٣/٢ ) والمختصر مع الشرح

بالزيادة كما قاله في المحصول ، لأن السهو في لسان ماسمع أكثر من إثبات  
مالم يسمع (١) .

## فرعان

أحدهما : إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض ، فإن لم يكن  
المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنون  
تسكافاً دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » (٢) جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب  
عن الأكثرين .

وقال الأمدى : إنه لا يعرف فيه خلاف ، وإن كان متعلقاً به بأن وقع  
غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوز  
التجار إلى رحالهم ، ونقل إمام الحرمين في البرهان عن الشافعى كلاماً صريحاً  
في منع القسم الثانى ، وظاهراً في جواز الأول (٣) .

الثانى : اختلفوا فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة ، وهى التى لم تنقل  
بالتواتر فاختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه لا يحتج بها ونقله الأمدى عن  
الشافعى ، وقال فى البرهان : إنه ظاهر مذهب الشافعى ، لأن الراوى  
لم ينقلها خبراً ، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر (٤) .

وخالف أبو حنيفة : فذهب إلى الاحتجاج بها ، وبني عليه وجوب

---

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٣٤ ، ٢٣٥ ) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الديات - باب إيقاد المسلم بالكافر ٤٥٣ ،  
والنسائى : كتاب القسامة - باب القود بين الاحرار ( ٨ / ١٩ ) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٧٢ ) والإحكام ( ١ / ٢٨٩ )

والبرهان ( ١ / ٦٥٨ - ٦٦٢ ) .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

التابع في كفاية اليمين لقراءة ابن مسعود (١) ، فصيام ثلاثة أيام  
متابعات ، (٢) .

وقد رجع ذلك القاضيان : أبو الطيب (٣) .

(١) هو : عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن ،  
من أكابر الصحابة ، ومن السابقين إلى الإسلام توفي سنة ٣٢ هـ (حلية الأولياء  
١ / ١٢٤ ، صفة الصفوة ١ / ١٥٤) .

(٢) سورة المائدة الآية ٨٩ والقراءة المتواترة ليس فيها لفظ متابعات ،  
وكانت مكتوبة في مصحف عبد الله وهو من المصاحف التي أمر عثمان ، رضي  
الله عنه بحرقها ، وكانت عبارة عن كتابات خاصة كان يكتبها بعض الصحابة  
لأنفسهم ، وهي غير المصحف الذي أمر سيدنا أبو بكر - رضي الله عنه - بكتابته  
وهو الذي وصل إلينا بالتواتر . والقراءة الشاذة وإن لم تسم قرآنا ، إلا كثيرا من  
العلماء أنزلوها منزلة خبر الآحاد ، إن لم يزد عليه ، ورجحوا العمل بها ، على أنها  
تفسر القراءة المتواترة وتبين المراد منها .

قال أبو عبيد في فضائل القرآن : المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة  
المشهوره وتبين معانيها ، كقراءة عائشة وحفصة ، والصلاة الوسطى : صلاة  
العصر ، وقراءة ابن مسعود ، فاقطعوا أيماهما ، وقراءة جابر ( فإن الله من  
بعد إكراههم لمن غفور رحيم ) .

قال : فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن ، وقد كان يروى  
مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن ، فكيف إذا روى عن كبار الصحابة ،  
ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى ، فأدنى ما يستنبط من هذه  
الحروف : معرفة صحة التأويل .

انظر : الاتقان ( ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ ) جمع الجوامع بحاشية البناني ١ / ٢٣٢ ،  
الإحكام للامدني ١ / ٢٢٩ - ٢٣٠ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص ١٨٩ ، أصول الفقه  
الميسر د . شعبان إسماعيل ( ١ / ٨٢ ) وما بعدها ، فقيه تفصيل أكثر .

(٣) هو : طاهر بن عبد الله بن طاهر ، أبو الطيب الطبري ، الشافعي ،  
الإمام الجليل ، الفقيه الأصولي ، القاضي ، توفي سنة ٤٥٠ هـ .

انظر : ( شذرات الذهب ٣ / ٢٨٤ ، طبقات الشافعية للسبكي ٥ / ١٢ ) .



والحسين (١) ، والرويان (٢) والرافعي ، تزيلا لها منزلة خير الاحاد ،  
وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر .

---

(١) هو : حسين بن محمد بن أحمد المروزي ، من كبار أصحاب القفال ، ومن  
خيرة أصحاب المذهب الشافعي . توفي سنة ٤٦٢ .  
انظر : ( طبقات الشافعية للسبكي ٤ / ٣٥٦ ، العبر ٣ / ٢٤٩ ) .  
(٢) هو : عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد ، أبو المحاسن الرويان ،  
أحد أئمة المذهب الشافعي ، كان يلقب « نحر الإسلام » ، من مؤلفاته « البحر »  
و « الحلية » ، في الفقه . قتله الملاحدة حسداً سنة ٥٠٢ هـ ( وفيات الاعيان  
٢ / ٣٦٩ ، شذرات الذهب ٤ / ٤ ) .

رَفَعُ

الكتاب الثالث

عبد الرحمن النجدي  
(أسكنه الله الفردوس)

في الإجماع

قال البيضاوي : ( الكتاب الثالث : في الإجماع ، وهو اتفاق أهل  
الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور وفيه ثلاثة أبواب :

## الباب الأول

في بيان كونه حجة - وفيه مسائل

الأولى : قيل - محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ما كوله واحد،  
وأجيب : بأن الدواعي مختلفة شمة ، وقيل : يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم ،  
وجواز خفاء واحد منهم وخموله ، وكذبه خوفا أو رجوعه قبل فتوى  
الآخر ، وأجيب : بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين .

تعريف الإجماع

الإجماع يطلق في اللغة على العزم ، قال الله تعالى : ( فاجمعوا أمركم  
وشركاءكم ) (١) أى اعزموا ، وعلى الاتفاق يقال : أجمعوا على كذا ، أى  
اتفقوا عليه . مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الإيضاح : أنه يقال  
أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع ، كقولهم : أبطل المكان وأمر أى صار  
ذا بقل وثمر .

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من  
أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور .

(١) سورة يونس من الآية ٧١ .

(فقوله : اتفاق) جنس . والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما في معناهما من التقرير والتمسك عند من يقول : إن ذلك كاف في الإجماع وقول أهل الحل والعقد أي المجتهدين ، فخرج بذلك اتفاق العوام ، واتفاق بعض المجتهدين ، فإنه ليس بإجماع .

وقوله : (من أمة محمد ﷺ) احتراز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة ، فإنه ليس بإجماع أيضاً ، كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الأمدى هنا ، ونقله في اللمع : الأكثرين ، وذهب أبو إسحق الإسفراييني وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ما منهم حجة ، وحكى الأمدى هذا الخلاف في آخر الإجماع ، واختار وقف .

وقوله : (عنا من الأمور) شامل للشرعيات ، كحل البيع واللغويات ، كنهون الشرعيات ، كحل البيع ، واللغويات كسكون الفاء للتعقيب ، وللعقليات كحدوث العالم ، وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية ، فالأولان لا نزاع فيهما .

وأما الثالث : فنزاع فيه إمام الحرمين في البرهان فقال : ولا أثر للإجماع في العقليات . فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعصدها وفاق ، والمعروف الأول وبه جزم الإمام ، والأمدى ، وأما الرابع : ففيه مذهبان شهيران أحدهما عند الإمام : والأمدى ، واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالإجماع : ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور ، فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور ، وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي (١) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣ وما بعدها) واللمع للشيرازي ص ٥٩ ، والإحكام للأمدى (١ / ٢١٠) والبرهان (١ / ٢٧٦) والمختصر مع الشرح (٢ / ٣٠) والمستصفي ص ١٢٧ طبعة الجندی .

وهذا الحد فيه نظر من وجوه :

أحدها : ما أورده الأمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل  
الحل والمقد من عصر واحد ولا بد منه .

الثاني : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي ﷺ بدونه ،  
مع أنه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الإجماع  
لا ينسخ ولا ينسخ به أن الإجماع لا ينعقد في حياة النبي لأنه لو لم يوافقهم  
لم ينعقد لكونه بعض الأمة ، وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله  
بإفادة الحكم . نعم الصواب انعقاد الإجماع في الصورة التي ذكرناها ، لأنه  
عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمره بالعصمة كما سيأتي في الأدلة بل لو شهد  
بذلك الواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الأمدى  
ولا ابن الحاجب لهذه المسألة .

الثالث : المحدود إنما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد  
الواحد إذا لم يكن في العصر غيره ، فإن الإمام وأتباعه صرحوا بكونه  
حجة ، وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه ، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين  
فصاعداً . نعم حكى الأمدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قوانين من  
غير ترجيح (١) .

وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده في الأخذ بالثاني نظري يحتاج إلى تأمل ،  
وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه .

واعلم أن البحث في الإجماع يقع في ثلاثة أمور : في حجتيته ، وأنواعه  
وشرائطه ، فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملاً على ثلاثة أبواب  
ليبين الأمور الثلاثة .

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ٩٣) والإحكام للأمدى (١ / ١٤٧) والمختصر  
مع شرح المضد (٢ / ٢٩) .

## المسألة الأولى

### في إثبات الإجماع

بدأ بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه ، وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما :

( فقوله : قيل محال إلخ ) يعنى أن بعضهم ذهب إلى أن الإجماع محال ، لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كول واحد ، وجوابه : أن دواعى الناس مختلفة ثمّة ، أى فى المأكول لا اختلافهم فى الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فإنه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل أو ظاهر .

( قوله : وقيل يتعذر ) أى ذهب بعضهم إلى أن الإجماع ليس محالاً ، ولكنه يتعذر الوقوف عليه ، لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ، ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذر .

وأما الأول : فلأنه شاربهم شرقاً وغرباً ، ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوساً فى مطمور أو منقطاً فى جبل ، ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين .

وأما الثانى : فلاحتمال إن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان جائر ، أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه .

وأما الثالث : فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ، ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضى الله عنه : من ادعى الإجماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله : بأن الوقوف عليه لا يتعذر فى أيام الصحابة رضوان الله عليهم ، فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتهدين فى الحجاز ،

ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفًا في موضعه ، وهذا الجواب ذكره الإمام فقال : والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة ، وعلل بما قلناه . نعم لو فرضنا حصول الإجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدي وغيرهما أنه يكون حجة (١) .

وقال أهل الظاهر : لا يحتاج إلا بإجماع الصحابة ، وهو رواية لأحمد .

### المسألة الثانية

#### في حجية الإجماع

قال البيضاوي : ( الثانية : أنه حجة خلافا للنظام ، والشيعة ، والخوارج ، لنا : وجوه :

الأول : أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال : ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) الآية ، فيسكون محرما ، فيجب اتباع سبيلهم إذ لا يخرج عنهما : قيل : رتب الوعيد على السكوت . قلنا : بل على كل واحد وإلا لنا ذكر المخالفة . قيل : الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا : لا وإن سلم لم يضر ، لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة . قيل : لا يوجب تحريم كل ما غير . قلنا : يقتضى الجواز الاستثناء . قيل : السبيل دليل المجمعين . قلنا : حمله على الإجماع أولى لعمومه . قيل : يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين . قلنا : حينئذ تسكون المخالفة المشاققة . قيل : يترك الأتباع رأسا . قلنا : الترك غير سبيلهم . قيل : لا يجب اتباعهم في فعل المباح . قلنا : كان اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل : المجمعون أثبتوا بالدليل ، قلنا : خص النص فيه . قيل : كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة . قلنا : بل في كل عصر لأن المقصود العمل ، ولا عمل في القيامة ) .

(١) انظر : المحصول ( ٩٣ / ٢ ) والإحكام ( ١٤٧ / ١ ) والمختصر

أقول : ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام ،  
والشيعة ، والخوارج ، فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكونهم عند  
التحقيق مخالفون ، أما النظام فإنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا  
بل قال : كما نقله عنه الأمدى : إن الإجماع هو كل قول يحتاج به (١) .

وأما الشيعة فإنهم يقولون : إن الإجماع حجة لا لكونه إجماعا ، بل  
لاشتماله على قول الإمام المعصوم ، وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى  
في كلام المصنف .

وأما الخوارج فقالوا : كما نقله القرافى فى الملخص : أن إجماع الصحابة  
حجة قبل حدوث الفرقة ، وأما بعدها فقالوا : الحجة فى إجماع طائفتهم  
لا غير ، لأن العبرة بقول المؤمنين ، ولا مؤمن عندهم إلا من كان على  
مذهبهم ، وكلام المصنف تبعاً للإمام يقتضى أن النظام يعلم إمكان الإجماع ،  
وإنما يخالف فى حجيته ، والمذكور فى الأوسط لابن برهان ، ومختصر  
ابن الحاجب ، وغيرهما أنه يقول باستحالته (٢) .

## الأدلة

استدل الجمهور على حجية الإجماع بثلاثة أدلة :

الأول : قوله تعالى : ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى  
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ) (٣) .

وجه الدلالة : بأن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل  
المؤمنين فى الوعيد حيث قال : ( نوله ما تولى ونصله جهنم ) فيلزم أن يكون اتباع

(١) انظر : الإحكام ( ١ / ١٤٧ ) .

(٢) قاله الإمام ابن الحاجب فى المختصر ( ٢ / ٢٩ ) .

(٣) سورة النساء من الآية ١١٥ .

غير سبيل المؤمنين محرما ، لأنه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذى هو المشافة فى الوعيد ، فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال فى وعيد بأن تقول مثلا : إن زيت وشربت الماء فاقبئك ، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم ، لأنه لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجة ، لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو العمل أو الاعتقاد .

### مناقشة هذا الدليل

اعترض الخصم على هذا الدليل بتسعة أوجه :

أحدها : أن الله تعالى رتب الوعيد على السكل ، أى على المجموع المركب من المشافة واتباع غير سبيل المؤمنين ، فيكون المجموع هو المحرم ، ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحریم الاثنين . والجواب : أنا لا نعلم أنه رتب الوعيد على السكل ، بل على كل واحد ، إذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين ، يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له ، لأن المشافة مستقلة فى ترتيب الوعيد ، وكلام الله - سبحانه وتعالى - يسان عن اللغو ، وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل وهو أولى مما قالاه .

الثانى : سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا ، بل بشرط تبين الهدى ، فإن تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله تعالى : ( من بعد ما تبين له الهدى ) والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكونه فى حكمه ، والهدى عام لاقتراحه « بال » ، فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه ، وإذا تبين ذلك استغنى به عن الإجماع فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة .



وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين :

أحدهما : لا نسلم أن كل ما كان شرطا في المعطوف عليه يكون شرطا في المعطوف ، بل العطف إنما يقتضى التشريك في مقتضى العامل إعرابا ومدلولاً كما تقدم غير مرة .

الثاني : سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا بضربنا ذلك ، فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشافة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية ، فيكون هذا الهدى شرطا في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه .

الاعتراض الثالث : سلمنا أن قوله تعالى : ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) توجب تحريم المخالفة لكن لفظ « غير » وسبيل ، مفردان والمفرد لا عموم له ، فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غير سبيلهم ، بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه .

والجواب : أنه يقتضى العموم لما فيه من الإضافة ، ويدل عليه أن يصح الاستثناء منه ، فيقال : إلا سبيل كذا ، والاستثناء معيار العموم ، وأعلم أن إضافة « غير » ليست للتعريف على المشهور ، وفي التعميم يمثلها نظر يحتاج إلى تأمل ، فقد يقال : إن هذه الإضافة لا تقتضيه ، ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الإطلاق تابعا للتفكير ، وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من المجموع فإنها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف .

الرابع : لا نسلم أن السبيل هو قول أهل الإجماع ، بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة : هو الطريق الذى يمشى فيه ، وقد تعذرت إراته هنا فتمين الحمل على الجواز ، وهو إما قول أهل الإجماع ، أو الدليل الذى لأجله أجمعوا ، والثاني أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق ، وهو كون كل واحد منهما موصلا إلى المقصد ،

وأجاب المصنف : بأن السبيل أيضاً يطلق على الإجماع ، لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل ، ومنه قوله تعالى : ( قل هذه سبيلي أدعو إلى الله ... ) (١) وإذا كان كذلك لحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته ، فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد .

وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد ، وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف ، وهو أحسن مما قاله الإمام ، وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا ، وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشافة ، لأن دلائل الإجماع هو السكتاب والسنة ، وهذا الجواب سيأتى في كلام المصنف جواباً عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر ، فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذي نحن الآن فيه .

الخامس : لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء ، بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ، وبدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد ، ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي صاروا صالحين دون غيرهما كالأكل والشرب .

وأجاب المصنف ، بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشافة ، فإنه لا معنى لمشافة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان ، وسمى بذلك لأنه في شق أى في جانب ، والرسول ﷺ في جانب آخر ، فلو حمل على هذا لزم التكرار .

السادس : سلطنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ، لكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم : إنه لا مخرج عنها ممنوع ، فإن بينهما واسطة ، وهي أن يترك الاتباع أصلاً ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم . والجواب : أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضاً فن اختاره لنفسه فقد تبع غير سبيلهم .

(١) سورة يوسف من الآية ١٠٨ .

وهذا الجواب لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل ، وفيه نظر فإن اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لسكونه أتى به ، فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين ، وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد ، وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد .

وأجاب الإمام بجواب آخر وهو : أن قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال : لا تتبع غير سبيلهم أيضاً لكان ركيكاً ، نعم لو أخرج لفظة الغير فقال : لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر باتباع سبيلهم ولهذا يصح عنه أيضاً (١) .

السابع : سلمنا وجوب الاتباع لسكونه لا يجب في كل الأمور ، لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً ، وإذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما اتفقنا عليه ، وأجاب المصنف بقوله ( قلنا : كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ) ولم يذكره الإمام ، لا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين :

أحدهما : أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ، ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي ﷺ في المباح ، وهو اعتقاد إباحته ، وأن يفعله على جهة الإباحة لا على جهة أخرى .

الثاني : أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي ﷺ فيها ، فسلك أن المباح قد أخرج من عموم التامس للدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الأول .

---

(١) قاله الإمام في المحصول ( ٢ / ٢٣ ) .

الثامن : لا نسلم أيضا أن المتابعة يجب في كل الأمور ، وذلك لأن  
المجتمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا بإجماعهم لما استعترفه أن  
الإجماع موقوف على الدليل ، حينئذ فنقول : وجب علينا إثبات ذلك  
الحكم بإجماعهم لا بالدليل ، كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز ،  
وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلا مستقلا ، وهو  
خلاف المدعى وأيضا فإنكم لا تقولون بوجود إثباته بالدليل ، وأجاب  
المصنف : بأن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خص بدليل ، وهذه  
الصورة قد خصت بالانفاق ، لأن الحكم قد ثبت بإجماعهم ، وإذا ثبت  
فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر .

التاسع : سلمنا ما قلناه لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل  
المؤمنين ، لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بالآلف واللام فيفيد العموم ،  
وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة ، فلا يكون إجماع أهل العصر  
الواحد حجة لكونهم بعض الأمة . وأجاب المصنف : بأن المراد بالمؤمنين  
هم الموجودون في كل عصر ، فإن الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم  
وجرا عنها وترغيبا في الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل ، فاتفق  
أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لا عمل  
في القيامة .

## الدليل الثاني

قال البيضاوي : « الثاني قوله تعالى : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا )  
عدهم فتجب عصمتهم عن الخطأ ، قولا ، وفعلًا ، كبيرة ، وصغيرة  
بخلاف تعددنا ، قيل : العدالة فعل العبد ، والوسط فعل الله تعالى . قلنا :  
فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبننا . قيل : عدول وقت أداء الشهادة ،  
قلنا : حينئذ لا مزية لهم ، فإن الكل يكونون كذلك ، الثالث : قال

النبي ﷺ : لا يجتمع أمتي على خطأ ، ونظائره بأنها وإن لم تواتر أحادها  
 لكن المشرك بينهما متواتر ، والشيعية عولوا عليه لاشتغالها على قول  
 الإمام المعصوم .

أقول : الدليل الثاني على أن الإجماع حجة قوله تعالى : ( وكذلك  
 جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ) (١) وتقريره : أن الله تعالى  
 عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطا ، وقد قال الجوهري : الوسط من  
 كل شيء أعدله ، قال الله تعالى : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا ) أى عدولا ،  
 ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء ، والشاهد لا بد وأن يكون عدلا ،  
 وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة  
 لتكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع ، لكنّه ليس المراد  
 تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم ، لأننا نعلم بالضرورة خلافه فتمين  
 تعديلهم فيما يجتمعون عليه ، وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا ،  
 وفعلا ، صغيرة ، وكبيرة ، لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع  
 ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا ، فإنه قد لا يكون كذلك لعدم  
 اطلاعنا على الباطن .

## الاعتراضات

اعترض الخصم بوجهين :

أحدهما : أن العدالة فعل العبد ، لأنها عبارة عن أداء الواجبات  
 واجتناب المنهيات ، والوسط فعل الله تعالى لقوله : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا )  
 فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم ،  
 وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يجبر عن عدالته .

(١) سورة البقرة من الآية ١٤٣ .

( ٢٠ - الأسنوى - ٢٣ )

وجوابه أن فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر في علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

الثاني : سلمنا أن الله تعالى عدلهم ، لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغهم الرسالة ، وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها ، فتكون الأمة عدولا في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه .

والجواب : أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتعين حمله على الدنيا ، لأننا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول ، وفي الجواب نظر : لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بإنكار المعاصي ، وإنكار التبليغ إليهم ، بل الجواب أن يقول : العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ، ولا تكليف في الدار الآخرة ، ويؤيده قوله تعالى : ( جعلناكم ) ولم يقل سنجعلكم . نعم لقائل أن يقول : إن الآية تدل على المدعى ، لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل غلظاً ونصياناً . سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق ، لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهد آخر ، وإن قلنا كل مجتهد مصيب .

### الدليل الثالث - من السنة

الدليل الثالث : على أن الإجماع حجة قوله ﷺ : ولا تجتمع أمتي على الخطأ ، (١) ونظائره ، من الأحاديث كقوله : ولا تجتمع أمتي على

---

(١) أحاديث عدم اجتماع أمة سيدنا محمد - ﷺ - على ضلالة ، أو على الخطأ ، مشهورة المتن كثيرة الأسانيد ، ولها شواهد عديدة تقويها ، ولا يضرها ما في بعضها من مقال .

قال الإمام الغزالي : تظاهرت الرواية عن رسول الله - ﷺ - بألفاظ =

الضلالة (١) وكقوله : «سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فاعطانيها» (٢) وكقوله «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال» وروى «ولا على خطأ» (٣) وكقوله «يد الله مع الجماعة» (٤) .

إلى غير ذلك ، فإن هذه الأحاديث وإن لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينهما ، وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة ، وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ .

وادعى الأمدى : أنه أقرب الطرق في إثبات كونه حجة قاطعة (٥) .

وقال ابن الحاجب : الاستدلال به حسن (٦) .

وضعه الإمام فقال : دعوى التواتر المعنوي بعيد ، لانا لا نسلم أن

== مختلفة، مع اتفاق المعنى، في عصمة هذه الأمة من الخطأ، (المستصنى ١/ ١١١) وحديث ولا تجتمع أمتي على الخطأ، رواه أحمد والطبراني في الكبير، وابن أبي خيثمة في تاريخه، وأبو نعيم في الحلية والحاكم وابن منده عن ابن عمر، وعبد بن حميد وابن ماجه عن أنس، والحاكم عن ابن عباس .  
انظر : (كشف الخفاء ٢ / ٣٥٠) .

(١) تخريج الحديث السابق .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (٦ / ٣٩٦) من حديث أبي بصرة الغفاري .

(٣) أخرجه الترمذى : كتاب الفتن - باب ما جاء في لزوم الجماعة ٢١٦٦ .

(٤) أخرجه الترمذى عن ابن عباس وحسنه بلفظ : «يد الله مع الجماعة ، أتبعوا السواد الأعظم ، فإنه من شد شذ في النار ، وأخرجه الطبراني بسند وثقة الهيثمى بلفظ : يد الله مع الجماعة ، والشيطان مع من خالف ركض ، .

انظر : (فيض القدير ٦ / ٤٦٠ ، كشف الخفاء ٢ / ٣٩١) .

(٥) انظر : الإحكام (١ / ١٦٣ - ١٦٦) .

(٦) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٢٩) .

مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر ، فالدليل عليه ؟ وبشديده فهو إنما يفيد الظهور ، لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ، ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم ، فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث (١) .

وقد تلخص أن الأدلة التي قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا : إن الإجماع ظني كما صححه الإمام وأتباعه ، واقتضاه كلام الأمدى ، لكن الأكثرون على أنه قطعي (٢) .

( قوله : والشبهة عولوا عليه ) يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ، ويردعهم عن المعاصي ، وذلك الإمام لا بد أن يكون معصوماً ، وإلا لاقتصر إلى إمام آخر ، ولزم التسلسل ، وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله ، لأنه رأس الأمة ورئيسها لا يكون له إجماعاً . وجوابه : أن ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح . سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر ، وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملاً ، ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية ، وذلك كله يناfi المطلوب ، وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشمل المصنف بالجواب عنها .

### المسألة الثالثة

#### في إجماع أهل المدينة

قال البيضاوي : ( الثالثة : قال مالك رضي الله عنه : لإجماع أهل المدينة

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٠) .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في تفسيره (١ / ٥٥٥) ، قد ضمنت للأمة العصمة في اجتماعهم عن الخطأ ، تشريفاً لهم وتعظيماً لنبيهم - ﷺ - وقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة في ذلك ، ومن العلماء من ادعى تواتر معناها ، .



حجة لقوله عليه الصلاة والسلام : « إن المدينة لتنفى خبثها » وهو ضعيف .  
 الرابعة : قال الشيعة : إجماع العترة حجة لقوله تعالى : ( إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ) وهم علي ، وفاطمة ،  
 وأبناهما رضوان الله عليهم ، لأنها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام  
 عليهم كساء وقال : « هؤلاء أهل بيتي » ولقوله عليه الصلاة والسلام :  
 « إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي » .

أقول : ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة ، أي إذا  
 كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم ، كما نبه عليه ابن الحاجب قال :  
 واختلفوا في المراد من كونه حجة ، فمنهم من قال : المراد أن روايتهم  
 راجعة على رواية غيرهم ، لسكونهم أخبر بأحوال الرسول ﷺ ، ومنهم  
 من قال : المراد أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالآذان ،  
 والإقامة ، والصاع والمد دون غيرها (١) .

ورجحه القرافي في تنقيحه ، قال : والصحيح التعميم في هذا ، وفي غيره ،  
 لأن العادة تقضى بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح (٢) .

واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن المدينة  
 تنفى خبثها » (٣) ووجه الاستدلال : أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث

(١) انظر : المختصر مع الشرح ( ٣٥ / ٢ ) .

(٢) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٤ .

(٣) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب فضائل المدينة - باب : المدينة

تنفى خبثها ١٨٨٣ ، من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - مرفوعا بلفظ  
 « إن المدينة تنفى خبثها كما تنفى النار خبث الحديد » وفي رواية « المدينة كالسكير  
 تنفى خبثها » وينصع طيبها .

كما أخرجه مسلم : كتاب الحج - باب المدينة تنفى شرارها من حديث أبي هريرة  
 وجابر وزيد بن ثابت . وأخرجه مالك في الموطأ : كتاب الجامع - باب ماجاء في  
 سكني المدينة والخروج منها ، وأحمد في المسند ( ٢ / ٢٣٧ ، ٢٤٧ ) .

عن المدينة ، والخطأ خبث فيجب أن يكون منفياً عن أهلها ، فإنه لو كان في أهلها لكان فيها ، وإذا اتقى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة .

### مناقشة الدليل

نوقش هذا الاستدلال بالحديث ، لا الحديث نفسه ، فإنه ثابت في الصحيحين ، وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ إليه ما رواه البخاري « المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها » .

وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبين ما ضعفه .

ووجهه أن الحل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها .

قال إمام الحرمين : ولو اطلع على ما يجري بين لابتها من المخازي لقضى العجب (١) .

وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث ، لأن الخطأ معفو عنه ، والخبث منهى عنه ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « الكلب خبيث وخبث ثمنه » (٢) وكقوله « مهر البغي خبيث » (٣) ونحوه ، فيسكون أحدهما غير الآخر ، وقد انتصر في المحصول لمالك ، وقوى هذا الدليل ، وقال : إن مذهبه فيه ليس بعيد (٤) .

(١) انظر : المختصر ( ٣٥ / ٣ ) والبرهان ( ١ / ٧٢٠ ) .

(٢) أخرجه مسلم : كتاب المساقاة - باب تحريم ثمن الكلب ( ١٥٦٨ / ٤١ )

من حديث رافع بن خديج .

(٣) رواه مسلم : كتاب المساقاة - باب تحريم ثمن الكلب وحلوان السكاهن

ومهر البغي من حديث رافع بن خديج عن رسول الله - ﷺ - قال : « ثمن

الكلب خبيث ، ومهر البغي خبيث ، وكسب الحجام خبيث ، وله طرق أخرى

أوردها مسلم في صحيحه ٤ / ٧٦ ، ٧٧ طبعة الشعب بالقاهرة .

(٤) انظر المحصول ( ٢ / ٧٨ - ٨٠ ) .

وذهب بعضهم كما حكاه الأعمدي وغيره إلى أن إجماع أهل الحرمين ، مكة ، والمدينة والمصريين والبصرة ، والكوفة حجة على غيرهم (١) .

وقيل : بل إجماع الكوفة ، والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو إسحاق في اللمع (٢) وقيل : إجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم ، وقيل إجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول .

### المسألة الرابعة

#### في إجماع العترة

المسألة الرابعة : ذهب الشيعة كالإمامية ، والزيدية إلى أن إجماع العترة حجة ، وأرادوا بالعترة عليا ، وفاطمة ، وابنيهما الحسن ، والحسين . واحتجوا بالكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : ( إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ) (٣) .

وجه الاستدلال : أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت ، والخطأ رجس ، فيكون منفيًا عنهم ، وإذا كان الخطأ منفيًا عنهم كانت إجماعهم حجة ، وأهل البيت هم : علي ، وفاطمة ، وابناهما - رضى الله عنهم - لأن النبي ﷺ لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية أدار النبي ﷺ الكساء وقال : هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا (٤) وأيضا فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور .

(١) انظر الإحكام ( ١ / ١٨٢ ) .

(٢) انظر : اللمع ص ٥٩ .

(٣) سورة الاحزاب من الآية ٣٣ .

(٤) رواه مسلم : من حديث عائشة رضى الله عنها ( ٤ / ١٨٨٣ ) والترمذي

عن عمر بن أبي سلمة ( تحفة الاحوذى ٩ / ٦٦ ) وأحمد في المستند ( ٦ / ٢٩٢ ) كما رواه الحاكم وصححه ، وابن جرير الطبري في التفسير .

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي» (١) فإنه كما دل على أن الكتاب حجة، دل على أن قول العترة حجة .

والجواب عن الآية : أنا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة ، سلمنا لكن لا نعلم أن الخطأ رجس ، سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ ، فإن ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه ، أما ما قبلها فقوله تعالى : ( يا نساء النبي لستن كأحد من النساء أن اتقين ) إلى قوله ( وأطعن الله ورسوله ) (٢) وأما بعدها فقوله تعالى : ( واذكرن ما تبلى في بيوتكن ) (٣) . وحيفتذ فليس في الآية دليل على أن إجماع العترة وحدهم حجة .

والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول : أنه من باب الأحاد ، والعمل بها عندهم ممنوع (٤) .

#### المسألة الخامسة

في إجماع الخلفاء الراشدين

قال البيضاوي : ( الخامسة : قال القاضي أبو حازم : إجماع الخلفاء الأربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» . وقيل : إجماع الشيخين لقوله ﷺ : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» ) .

(١) أخرجه الترمذي : كتاب المناقب - باب مناقب أهل بيت النبي - ﷺ - من حديث زيد بن أرقم ٣٧٨٨ .

(٢) سورة الأحزاب الآية ٣٢ ، ٣٣ .

(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٤ .

(٤) انظر : المحصول ( ٨٢ / ٢ ) .

أقول : ذهب القاضي أبو حازم (١) والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى إجماع الخلفاء الأربعة ، يعني أبا بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلياً - رضي الله عنهم - حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » رواه أبو داود ، وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال : إنه على شرط الشيخين ، ولكن الرواية « فعليكم » وهو من جملة حديث طويل (٢) .

ووجه الدلالة : أنه ﷺ أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته ، والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً » (٣) وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى ، وأبو حازم - بالخفاء المعجمة والزاي - من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ، ولأجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوى الأرحام ، وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد ، وقبل المعتضد فتياه ، وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الأفاق .

(١) هو : محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء ، أبو حازم أخو القاضي أبو يعلى ، سمع الدارقطنى وابن شاعين وغيرهما ، حدث . خلط في التحديث ، توفي في مصر سنة ٤٣٠ هـ . د لسان الميزان ١٤١/٥ ، تاريخ بغداد ٢/٢٥٢ .

(٢) رواه أحمد في المسند ٤ / ١٣٦ ، وأبو داود : كتاب السنة - باب في لزوم السنة حديث رقم ٤٦٠٧ ، والترمذى : كتاب العلم - باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ٢٦٧٦ ، وابن ماجه : في المقدمة - باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ٤٢ ، وابن حبان : باب الاعتصام بالسنة حديث رقم ٥ ، والحاكم في المستدرک : كتاب العلم - باب عليه - كم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ١ / ٩٥ - ٩٦ ، من حديث العرابض بن سارية .

(٣) أخرجه الترمذى : كتاب الفتن - باب ما جاء في الخلافة (٢٢٢٦) وقال

حديث حسن .

وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » ، رواه الترمذى ، وقال : حديث حسن (١) .

والجواب عن الحديتين : أن المراد منهما بيان أهليتهما لا اتباع المقلدين لهم لا أن إجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا شطر دينكم من الخيراء » (٢) يعنى عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة .

### المسألة السادسة

في بيان ما ثبت بالإجماع

قال البيضاوى : ( السادسة : يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه كحديث العالم ، ووحدة الصانع لا كإثباته ) .

(١) رواه الترمذى : كتاب المناقب - باب في مناقب أبي بكر وعمر - رضى الله عنهما - حديث ( ٢٦٦٣ ) كما رواه أحمد في المسند ( ٥ / ٣٨٥ ) وابن ماجه في المقدمة - باب فضائل أصحاب رسول الله - ﷺ - فضل أبي بكر رضى الله عنه حديث رقم ٩٧ ، وابن حبان : موارد الظمان - كتاب المناقب - باب فيما اشترك فيه أبو بكر وعمر حديث ٢١٩٣ ، والحاكم في المستدرک كتاب معرفة الصحابة - باب أحاديث فضائل الشيخين ( ٣ / ٧٥ ) .

(٢) قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث ابن الحاجب : لا أهرق له إسنادا ، ولا رأيته فى شيء من كتب الحديث إلا فى النهاية لابن الاثير ( كشف الخفا ١ / ٣٧٤ ) .

قال ابن كثير : « هذا حديث غريب جدا ، بل هو منكسر ، سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزى فلم يعرفه ، وقال : لم أقف له على سند إلى الآن ، وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي : هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسناد .

وقال الزركشى فى المعتبر ( ٢٠ / ١ ) ذكره ابن الاثير فى النهاية بلا إسناد ، وهو يدل على أن له أصلا ، لكن اشتهر من الحفاظ أن هذا الحديث لا أصل له .

أقول : المسألة السادسة : في بيان ما ثبت بالإجماع ، وما لا يثبت به  
فمنقول :

كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به يجوز أن  
يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقليا ، أو شرعيا ، أو لغويا ، أو دنيويا ،  
وفي العقلي والديني خلاف ،

وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لا يصح أن  
يستدل عليه بالإجماع .

فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه  
وتعالى واحداً ، لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك  
لأننا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع  
بإمكان العالم ، وبحدوث الأعراض ، ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ، ثم نعلم  
بصحة النبوة كون الإجماع حجة ، ثم نعلم بالإجماع حدوث العالم ، ووحدة الصانع .

( قوله : لا كإثباته ) أى لا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع ، ولا على  
كونه متكاملاً ، ولا على إثبات النبوة ، فإن العلم بكون الإجماع حجة مستفاد  
من الكتاب ، والسنة ، وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع ،  
وعلى كونه متكاملاً ، وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم  
الدور ، لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل .

ولقائل أن يقول : ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع  
بخلاف ما ذكره المصنف ، لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود  
المجمعين الذين هم من أمة محمد ﷺ ، ولا يصير الشخص منهم إلا بعد  
إعترافه بالشهادتين ، وقال أبو إسحاق في اللمع : إنه لا يعتمد بالإجماع  
في حدوث العالم أيضاً (١) .

---

(١) انظر : اللمع للشيرازي ص ٥٨ .

رَفَعُ

## عبد الرحمن النجدي السنة النبوية (الجزء الأول) الباب الثاني

### في أنواع الإجماع

قال البيضاوي : ( الباب الثاني : في أنواع الإجماع ، وفيه مسائل :  
الأولى : إذا اختلفوا على قولين ، فهل لمن بعدهم إحداهما قول ثالث ؟  
والحق أن الثالث إن لم يرفع مجعما عليه جاز وإلا فلا ، مثاله : ما قيل في  
الجد مع الأخ ، الميراث للجد ، وقيل : لهما فلا سبيل إلى حرمانه ، قيل :  
اتفقوا على عدم الثالث . قلنا : كان مشروطا بعدمه فزال بزواله . قيل :  
وارد على الواحداني . قلنا : لم يعتبر فيه إجماعا . قيل : لإظهاره يستلزم تخطئة  
الأولين ، وأجيب : بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر ) .

#### المسألة الأولى

في إحداهما قول ثالث بعد قولين في المسألة ، إذا تكلم المجتهدون  
جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين  
إحداهما قول ثالث ، اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال :

القول الأول : أنه لا يجوز إحداهما قول ثالث مطلقا ، سواء كان  
القول الثالث رافعا لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له ، وإلى  
هذا ذهب جمهور العلماء .

القول الثاني : يجوز مطلقا ، وإلى هذا ذهب أهل الظاهر ، وبعض  
الحنفية .

القول الثالث : التفصيل بين ما يرفع حكما متفقا عليه فلا يجوز ،



ومالاً يرفعه فيجوز . وهذا هو المختار للإمام الرازي والأمدى وابن الحاجب ، والبيضاوي (١) .

مثال الأول : اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم : يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً ، وقال بعضهم : لا يحل مطلقاً ، فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الأولان ، بل هو موافق كل قسم منه لقائل .

وأما الثاني : فنقل له المصنف تبعاً للإمام بالجد مع الأخوة ، فإن الأئمة اختلفوا فيه . فقال بعضهم : المال كله للجد ، وقال بعضهم : المال بينهما ، فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال ، فالقول بحرماته وإعطاء المال كله للأخ ، قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز . وهذا المثال فيه نظر ، فإنه قد نقل عن ابن حزم (٢) في المحلى أنه حكى قولاً أن المال كله للأخ (٣) .

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٢ ، ٦٣) والإحكام (١ / ١٩٨) وما بعدها ، المختصر مع شرح العضد (٢ / ٣٩) .

وفي المسألة آراء أخرى مثل : منع القول الثالث بعد اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - دون من بعدهم . انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٨ ، أصول السرخسي (١ / ٣١٠ وما بعدها) تيسير التحرير (٣ / ٢٥١) شرح الكوكب المنير (٢ / ٢٦٤ وما بعدها) .

(٢) هو . علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الاموى الظاهري ، كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث والفقه مستنبطاً من ظاهر الكتاب والسنة ، بعد أن كان شافعي المذهب ، من مؤلفاته والمحلى ، في الفقه والإحكام في أصول الأحكام ، في أصول الفقه على مذهب أهل الظاهر . توفي سنة ٤٥٦ هـ .

انظر في ترجمته : ( تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٤٦ ، وفيات الاعيان ٣ / ١٣ ، الفصل في المال والنحل ٤ / ٢ ) .

(٣) وقول ابن حزم هذا متفرع على مذهبه من أنه يجوز إحداث قول ثالث . انظر : ( الإحكام لابن حزم ١ / ٥٠٧ ) .

عبد الرحمن النجدي  
(أسكنه الله الفردوس)

احتج المانعون مطلقاً بوجهين :

أحدهما : أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث ،  
وعلى امتناع الأخذ به ، فإنهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من  
الفريقين الأخذ إما بقوله أو بقول الآخر ، وتجويز القول الثالث برفع  
ذلك كله فمكان باطلا .

أجاب المصنف : بأن ذلك الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث ،  
فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الإجماع بزوال شرطه .

اعترض الخصم على هذا الجواب فقال : لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع  
على القول الواحد ليس بحجة ، لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً : وجوب  
الأخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول .

الثاني : فإذا وجد القول الثاني فقد زال الإجماع بزوال شرطه .

وأجاب المصنف : بأن هذا الاشتراط وإن كان ممكناً أيضاً في الإجماع  
الوحداني ، أي الإجماع على القول الواحد ، لكنهم أجمعوا على عدم  
اعتباره فيه ، فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الإجماع  
الوحداني ، والإجماع على القولين .

وهذا الجواب ذكره الإمام (١) ، وأنباعه .

واعترض عليه صاحب التلخيص (٢) بأن الاستدلال بإجماعهم على

(١) انظر : المحصول (٢ / ٦٣) .

(٢) هو : أحمد بن أبي أحمد ، المعروف بابن القاص الطبري ، أبو العباس  
الشافعي . كان إمام وقته في طبرستان ، من مؤلفاته « التلخيص » في فقه  
الإمام الشافعي طبع في مكتبة نزار الباز بمكة المكرمة . توفي ابن القاص سنة  
٣٣٥ هـ وقيل : ٣٣٦ هـ . انظر في ترجمته : ( طبقات الشافعية الكبرى ٣ / ٥٩ ،  
وفيات الأعيان ١ / ٥١ ) .

عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع فلو اعتبرنا الإجماع به لزوم الدور .

( قوله : قيل إظهار الخ ) هذا هو الدليل الثاني ، وتقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً ، لأن الباطل : لا يجوز القول به ، والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين ، وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز .

وأجاب المصنف : بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد ، وأما فيما اختلفوا فيه فلا . لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر . قال المصنف : وفيه نظر ، ولم ينبه على وجه النظر ، وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شائعة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه .

وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا يختصرو كلامه ، بل أجابوا : بأننا لانعلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين بناء على أن كان مجتهد مصيب ، سلمنا أن المصيب واحد لأن الممكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ في نفس الأمر .

وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه في الإجماع الواحداني ، وصورة هذه المسألة : أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ، ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولاً وصرح به الفزالي في المستصفي ( ١ ) .

وأما مجرد نقل القوانين عن عصر من الأعصار فإنه لا يكون مانعاً من إحداث الثالث ، لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا ، فافهمه ينحل به إشكالات وأوردت على الشافعي في مسائل .

(١) انظر : المستصفي ( ١ / ١٢٤ ) .

## المسألة الثانية

في إحداهما فرق بين المسألتين - بعد عدم الفرق

قال البيضاوي: (الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين، فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق إن نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة، والحالة، لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز، وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام. قيل: أجمعوا على الاتحاد. قلنا: عين الدعوى. قيل: قال الثوري: الجامع ناسياً يفطر، والآكل لا. قلنا: ليس بدليل).

أقول: إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين، بل أجاب بعضهم فيها بالنفي، وبعضهم بالإثبات، فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل؟ فيه تفصيل سند كره.

وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها، فإن التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين إحداهما لقول ثالث فيهما، ولا جمل ذلك لم يفرداها الأمدى، ولا ابن الحاجب بل جملاهما مسألة واحدة، وحكما عليهما بالحكم السابق، ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيها إذا كان محل الحكم متعدداً، وأما تلك ففيها إذا كان متحداً.

وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة: أنهم إن نصوا على أنه لا فرق بين المسألتين فلا يجوز الفصل، وإليه أشار بقوله: (إن نصوا بعدم الفرق) وعدها بالباء لتضمنه معنى صرحوا.

وهذا القسم لا نزاع فيه، ولهذا جزم به الإمام في المحصول (١)، وقال

---

(١) انظر: المحصول (٢/ ٦٤، ٦٥).

في الحاصل : إنه لا سبيل إلى الخلاف فيه ، وكلام الكتاب ، والمنتخب يقتضى إجراء الخلاف فيه ، والقول به غير ممكن ، وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدهما : الجواز مطلقا .

والثاني : المنع مطلقا .

والثالث اختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة ، والخالة ، فإن علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام . وكل من ورث واحدة أو عنهما قال في الأخرى كذلك . فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما . وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة في مال الصبي ، ولا في الحلى المباح ، وقال بعضهم : بالوجوب فيهما ، فيجوز الفصل .

واستدل المصنف عليه بقوله : ( وإلا وجب ) أى لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعدا مجتهدا في حكم ، أى وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام ، وهو باطل اتفاقا ، ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين .

استدل المانعون مطلقا بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه .

وأجاب المصنف بقوله : قلنا : عين الدعوى ، أى لانسلم أن عدم التفصيل لإجماع على اتحاد الحكم ، فإنه عين النزاع ، بل نتبرع ونقول : لا يدل عليه ، لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل ، أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الإجماع ، فإن الواقع منهم ليس هو ( ٢١ - الأسنوى - ٢٣ )

التنصيب على الاتحاد ، بل الاتحاد في قواهم ، ونحن لانسلم أنه يمنع من الفصل ، فإن ذلك أول المسألة .

وهذا الثاني هو جواب المحصول (١) ، ولم يجب عنه في المنتخب بشيء . واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً . ثم إن الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العملة فقال : اجماع ناسياً يفطر . بخلاف الأكل ناسياً .

وأجاب المصنف : بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التسك به ، بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ، ولم يجب الإمام ، ولا أتباعه عن هذا ، وكأنهم تركوه لوضوحه .

### المسألة الثالثة

في الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فيه من أهل العصر .

قال البيضاوى : (الثالثة : يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي ، لنا : الإجماع على الخلاف بعد الاختلاف ، وله ما سبق .

الرابعة : الاتفاق على أحد قولي الأولين ، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ، والمتمعة لإجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين ، لنا : أنه سفيال المؤمن . قيل : فإن تنازعتم أوجب الرد إلى الله تعالى . قلنا : زال الشرط . قيل : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . قلنا : الخطاب مع العوام الذين في عصره . قيل : اختلافهم لإجماع على التخيير ، قلنا : ممنوع ) .

أقول : هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه يفني على أن انقراض العصر ، أى موت المجتهدين ، هل هو شرط في اعتبار الإجماع ؟ فيه خلاف يأتي ، فإن قلنا : باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف .

(١) المصدر السابق ص ٦٥ .

وإن قلنا : إن موتهم لا يعتبر في جواز اتفاقهم مذاهب ،  
أحدها : أنه ممتنع ، ونقله في البرهان عن القاضي ، ونقله المصنف تبعاً  
للإمام عن الصيرفي .

والثاني : يجوز واختاره الإمام ، وأتباعه ، وابن الحاجب (١) .  
والثالث : إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا ، وهذا التفصيل هو  
مختار إمام الحرمين ، فإنه قال بعد حكاية القوانين الأولين : والرأى الحق  
عندنا كذا وكذا ، واختاره أيضاً الأمدى ، وإذا قلنا : بالجواز في  
الاحتجاج به مذهبان : اختار ابن الحاجب أنه يحتاج به ، ونقله في البرهان  
عن معظم الأصوليين ، واستدل المصنف بقتضيه (٢) .

### الأدلة

استدل على الجواز بإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم  
فيها ، ولك أن تقول : لانسلم أن هذا الإجماع كان بعد استقرار الخلافة ،  
وحيث فلا يطابق الدعوى ، لأنها أعم . مللنا لكن الخلافة لا تتوقف  
على الإجماع بل يجب الانقياد إليها بمجرد البيعة ،

### دليل الصيرفي

استدل للصيرفي بما سبق في المسألة الأولى ، وهو أن اختلاف الأمة  
على قولين لإجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهداً ، وتقليداً ، فلو جاز  
الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ، ويلزم  
من ذلك رفع الإجماع بالإجماع ، وهو باطل .

- 
- (١) انظر : البرهان ( ١ / ٧١٠ ، ٧١١ ) والمحصل ( ٢ / ٦٦ ) والمختصر مع  
الشرح ( ٢ / ٤٢ ، ٤٣ ) .  
(٢) انظر : البرهان ( ١ / ٧١٠ - ٧١٣ ) والإحكام للامدى ( ١ / ٢٠٦ )  
والمختصر مع الشرح ( ٢ / ٤٢ ، ٤٣ ) .

وجوابه ما تقدم أيضاً : وهو أن الإجماع على التغير مشروط بعدم الاتفاق ، فإذا انفقوا فيزول بزوال شرطه .

#### المسألة الرابعة

في جواز اتفاق أهل العصر اللاحق على أحد قولين للعصر السابق .

المسألة الرابعة : إذا اختلف أهل العصر على قولين ، ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون ، فقال الإمام أحمد . والأشعري ، وغيرهما : يستحيل اتفاقهم على أحد قولين ، واختاره الأمدى ، والصحيح عند الإمام ، وابن الحاجب ، وغيرهما إمكانه .

ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن علياً ، وابن مسعود ، وجابر بن عبد الله ، وابن الزبير ، وابن عباس في رواية عنه ، وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز ، وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة . يعني تحريم نكاح المرأة إلى مدة ، مع أن ابن عباس كان يفتي بالجواز في أول الأمر ، وفي المثالين نظر .

أما الأول فقال الأمدى : لانحصول الإجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز (١) .

وأما الثاني : فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم ، فعلى هذا لا يكون مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة ، وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه : يكون إجماعاً محتجاً به .

واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) (٢) وقال بعض المتكلمين ، وبعض الفقهاء :

---

(١) انظر : الإحكام (٢٠٢/١ ، ٢٠٤) والمحصل (٦٦/٢) وما بعدها .

(٢) سورة النساء من الآية ١١٥ .



لا أثر لهذا الإجماع ، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه كما قال الغزالي في المنخول ، وابن برهان في الأوسط ، وقال في البرهان : إن ميل الشافعي إليه ، قال : ومن عباراته الرشيدة في ذلك قوله : « إن المذاهب لا تموت بموت أصحابها » (١) ، ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة ، كما قلناه عنه في المسألة السابقة ، وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتमेعين فيها قول يخالف المجتمةين بخلاف هذه ، ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد ، وسقوط الحد عن الواطئ في نكاح المتعة ، وأخبرني بعض من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ، ومستحباً موقوفاً على الاغتسال من وطنها ،

## الأدلة

استدل القائلون بأنه ليس بإجماع بثلاثة أدلة :

الاول: قوله تعالى: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) (٢) والنزاع قد حصل فوجب رده إن كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله لا إلى الإجماع .

وأجاب الإمام بوجهين :

أحدهما : أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله .

الثاني : أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع ، وقد زال التنازع في العصر الثاني . فيزول وجوب الرد ، واقتصر المصنف على هذا ، وفيه نظر ، فإن الشرط إنما هو وجود التنازع ، وقد وجد حصول الاتفاق

(١) انظر : المنخول ص ٣٢٠ ، والبرهان ( ١ / ٧١٠ ) .

(٢) سورة النساء من الآية ٥٩ .

بعد ذلك لا ينافي حصوله ، كما إذا قال لعبدہ : إن خالفتني فانت حر . فخالفه  
ثم وافقه .

الدليل الثاني : قوله ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتسدتُم  
اقتديتم » (١) .

دل الحديث على حصول الاهتداء بالافتداء بقول كل واحد منهم سواء  
حصل بعد ذلك اتفاق أم لا ، فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر  
الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر .

وجوابه : أن الخطاب مع العوام ، أي المقلدين دون المجتهدين ، لأن  
المجتهد لا يقلد المجتهد . ولأن قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي ، وهؤلاء  
العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة ، لأن  
خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم ، وحينئذ فلا يكون الخطاب

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله ( ٢ / ١١١ ) من  
حديث جابر بن عبد الله مرفوعاً ، ثم قال : « هذا إسناد لا تقوم به حجة ، لأن  
الحارث بن غصين مجهول » .

ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمرو بن عباس بنحوه من وجه  
آخر من مرسلاتهم قال : « متنه مشهور ، وأسانيده ضعيفة ، ولم يثبت في إسناد ،  
وأخرجه ابن حزم في « ملخص إبطال القياس » ، ثم قال : « وهذا لم يصح » .  
وللحديث روايات أخرى كثيرة ، لكننا لم تسلم من الطعن . وعلى فرض صحته  
فقد أوله المزني فيما نقله عن ابن عبد البر في كتابه : جامع بيان العلم وفضله  
( ٢ / ١١٠ ) : « . . . إن صح هذا الخبر فعناه : فيما نقلوا عنه وشهدوا به  
عليهم ، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير هذا ، وأما ما قالوا فيه  
برأيهم ، فلو كان عند أنفسهم كذلك ماخطأ بعضهم بعضاً ، ولا أنكر بعضهم  
على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه ، فتدبر » .

متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولاً ، ولا لعوامهم لما قلناه  
ثانياً ، وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة ، لأن  
السلام في اتفاق العصر الثاني .

وفي الجواب نظر ، لأن خطاب المشافهة بهم بأدلة خارجية وإلالم يكونوا  
مأمورين الآن وهو باطل ، وأيضاً فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين  
وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد ، واتفقوا بعد انقراض أولئك ،  
ولأجل ما قلناه لم يذكر الإمام ، ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل  
أجاباً بتخصيص الحديث .

الثالث : أن اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلاً إجماع منهم  
على التخيير ، أى على جواز الأخذ بكل منهما ، فلو كان الاتفاق على أحدهما  
إجماعاً مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين .

وأجاب المصنف ( بقوله : قلنا : ممنوع ) أى لانسلم أن اختلافهم إجماع  
على التخيير فإن كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه ، لانسلم  
أن هذا الإجماع الذى على التخيير يعارضه لإجماع الآخر ، وإنما يلزم  
ذلك أن لولم يكن الإجماع الأول مشروطاً بعدم الإجماع الثانى وليس كذلك ،  
بل هو مشروط بعدمه ، فإذا وجد زال الأول لزوال شرطه ، وهذا  
الجواب هو المذكور فى المحصول ، والحاصل ، وقد وقع التصريح به فى  
بعض النسخ فقال : قلنا زال بزوال شرطه (١) .

#### المسألة الخامسة

موت إحدى الطائفتين يجعل قول الباقيين حجة

قال البيضاوى : ( الخامسة : إذا اختلفوا فماتت إحدى الطائفتين بصير  
قول الباقيين حجة لكونه قول كل الأمة .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٦٨ ) ٦٩ .

السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقيون ، فليس بإجماع ولا حجة ، وقال أبو علي : إجماع بعدهم . وقال ابنه : هو حجة ، لنا : أنه ربما سكت لتوقف ، أو خوف ، أو تصويب كل مجتهد ، قيل : يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف ، جوابه : المنع ، وأنه إثبات الشيء بنفسه فرع قول البعض فيما نعم به البلوى ، ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقيين ) .

أقول : إذا اختلف أهل العصر على قولين ، ثم مانت إحدى الطائفتين ، أو ارتدت كما قاله في المحصول ، فإنه يصير قول الباقيين حجة لكونه قول كل الأمة ، وهذا هو الذي جزم به الإمام ، وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً ، وهو يؤخذ من تعليل المصنف ، وذكر ابن الحاجب هذه المسألة في أثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول ، وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً ، وذكر الأمدى نحوه أيضاً (١) .

#### المسألة السادسة

##### في الإجماع السكوتي

إذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به الباقيون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه فقيه مذاهب .

أصحها عند الإمام أنه لا يكون إجماعاً ، ولا حجة ، لما سيأتي ، ثم قال هو والأمدى : إنه مذهب الشافعي (٢) ، وقال في البرهان : إنه ظاهر

(١) انظر في هذه المسألة : المحصول (٢ / ٧٠) والمختصر مع شرح العضد

(٢ / ٤١) والإحكام للأمدى (١ / ٢٠٦ ، ٢٠٧) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٧٤) والإحكام (١ / ١٨٦ ، ١٨٧) .

مذهب الشافعي (١) ، وقال الغزالي في المنحول : نص عليه الشافعي في الجديده (٢) .

والثاني : وهو مذهب أبي علي الجبائي : أنه لإجماع بعد إنقراض عصرهم لأن استمرارهم على المكوث إلى الموت يضعف الاحتمال .

والثالث : قاله أبو هاشم بن أبي علي : إنه ليس بإجماع لكنه حجة ، وحكي في المحصول عن ابن أبي هريرة أنه إن كان القائل حاكما لم يكن إجماعا ولا حجة ، وإلا فنعم (٣) .

وحكي الأمدى عن الإمام أحمد ، وأكثر الحنفية : أنه لإجماع وحجة ، واختار الأمدى أنه لإجماع ظني يحتاج (٤) به ، وهو قريب من مذهب أبي هاشم ، ووافق ابن الحاجب في المختصر الكبير ، وأما في المختصر الصغير فإنه جعل اختباره محصورا في أحد مذهبين وهما : القول بكونه إجماعا ، والقول بكونه حجة (٥) ، والذي ذكره الأمدى هنا محله قبل إنقراض العصر ، وأما بعد إنقراضه فإنه يكون إجماعا على ما نبه عليه في مسألة انقراض العصر (٦) .

واعلم أن الشافعي قد استدل على إثبات الفياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ، ولم يظهر من الباقيين إنكار فكان ذلك لإجماعا . قال في المعالم : وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه . وأجاب ابن التلمساني : بأن

---

(١) انظر : البرهان ( ١ / ٦٩٩ ) .

(٢) انظر : المنحول ص ٣١٨ .

(٣) انظر : المحصول ( ٢ / ٧٥ ، ٧٦ ) .

(٤) انظر : الإحكام ( ١ / ١٨٧ ، ١٨٨ ) .

(٥) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٣٧ ) .

(٦) انظر : الإحكام ( ١ / ١٨٩ وما بعدها ) .

السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس ، وخبر الواحد ، هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة ، وهو ينفي جميع الاحتمالات الانية .

## الأدلة

الدليل على أنه ليس بإجماع ولا حجة : أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف في الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه ، أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ، ويحتمل أن يكون الخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر في القول بعد موته كان رجلا مهيأ فبهته ، ويحتمل أن يكون سكوت عن الإنكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ، ولما احتتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعي لا ينصب إلى ساكت قول .

دليل أبي هاشم : احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفا ، فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقيين .

والجواب : المنع ، أي لا نسلم أنهم كانوا يتمسكون به ، فإن وقع منهم شيء فلهذه وقع ممن يعتقد حجيته ، أي على وجه الإلزام ، أو على وجه الاستئناس به ، وأيضا فالاستدلال به لإثبات للشيء بنفسه ، فإن القول المنتشر مع عدم الإنكار هو قول البعض وسكوت الباقيين ،

## فروع

اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه باغ الجبيع ، ولم يسمع من أحد ما يخالفه ، فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقيون عن إنكاره أم لا ؟ اختلفوا فيه كما قاله في المحصول ، فمنهم من قال : يلحق به ، لأن الظاهر وصوله إليهم ، ومنهم من قال : لا يلحق به ،

لأننا لا نعلم هل بلغهم أم لا ؟ واختاره الأمدى ، ومنهم من قال : إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى ، أى بما تمس به الحاجة إليه ، كس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقيين ، لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به ، وإن لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه . قال الإمام : وهذا التفصيل هو الحق ، ولهذا جزم به فى الكتاب (١) .

---

(١) انظر فى هذه المسألة : الحصول ( ٧٦ / ٢ ) والإحكام للأمدى  
 . ( ١ / ١٨٨ ، ١٨٩ )

رَفَعُ

## عبد الرحمن النجدي أسكنه الله الفردوس الباب الثالث في شرائط الإجماع

قال البيضاوي : ( الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل :

الأولى : أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن ، فإن قول غيرهم بلا دليل فيسكون خطأ ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل . قال الحياط ، وابن جرير ، وأبو بكر الرازي : المؤمنون يصدق على الأكثر . قلنا : مجازاً ، قالوا : عليكم بالصواد الأعظم . قلنا : بوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث ) .

أقول : عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الإجماع وما لا يكون شرطاً فيه مما يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل :

### المسألة الأولى

بشروط في الإجماع أن يجتمع فيه قول عالمي كل فن

أي أن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر ، فلا عبرة بقول العوام ، ولا بقول علماء فن في غير فنهم ، لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته ، والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به ، ومنهم من اعتبر قول الأصولي في الفقه إذا كان متمكناً من الاجتهاد واختاره الإمام ، ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لا بد من موافقة العوام أيضاً واختاره الآمدي (١) .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٩٣) والإحكام (١ / ١٦٧ وما بعدها) .



يشترع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعاً ، ولا حجة ، لأن أدلة الإجماع كقوله تعالى : ( ويتبع غير مبيل المؤمنين ) (١) لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل ، وهذا هو اختيار الإمام ، والامدى (٢) ،

وقال ابن الحاجب : إنه إذا نذر المخالف لا يكون إجماعاً قطعياً ، قال : لكن الظاهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين (٣) .

وقال أبو الحسين الحياطي ، ومحمد بن جرير الطبري ، وأبو بكر الرازي : يعتقد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنيين كما نقله عنهم الإمام (٤) ، وعبر المصنف عنه بالأكثر .

## الأدلة

استدل أبو الحسين ومن معه بدليلين :

أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى : ( ويتبع غير مبيل المؤمنين ) وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة : إنها سوداء ، وإن كانت فيها شعرات بيض ، وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين .

وجوابه : أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً ، فإن الجمع المعروف « بال » حقيقة في الاستغراق ، ولهذا يصح أن يقال : إنهم ليسوا كل المؤمنين .

- 
- (١) سورة النساء من الآية ١١٥ .
  - (٢) انظر : المحصول ( ٨٥ / ٢ ) والإحكام للامدى ( ١٧٤ / ١ ) وما بعدها .
  - (٣) انظر : المختصر مع شرح العضد ( ٣٤ / ٢ ) .
  - (٤) انظر : المحصول ( ٨٥ / ٢ ) .

الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : «عليكم بالسواد الأعظم» (١) .  
وجه الدلالة : أنه أمر باتباع السواد الأعظم ، والسواد الأعظم  
هم الأكثرون ، فيكون قولهم حجة .

وأجاب في المحصول : بأن السواد الأعظم ، هم كل الأمة ، لأن كل  
ماعد السكل فالسكل أعظم منه ، ولولا ما ذكرناه لسكان نصف الأمة إذا  
زاد على النصف الآخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه  
أشار المصنف ( بقوله : مخالفة الثالث ) - وهو بضم الثاء - أى تلك الأمة ،  
ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وأن يكون الثالث التى هى اسم العدد ،  
فإن الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف فى هذه المسألة يسمون أن  
مخالفة الثلاثة قاذحة كما اقتضاه كلام الإمام ، ونقل الامدى عن قوم أن  
عدد الأقل إن بلغ عدد النواتر قدح فى الإجماع وإلا فلا (٢) .

### المسألة الثانية

#### فى سند الإجماع

قال البيضاوى : ( الثانية : لا بد له من سند ، لأن الفتوى بدونه خطأ .  
قيل : لو كان فهو الحجة . قلنا : يكونان دليلين . قيل : صححوا بيسع المراضاة  
بلا دليل . قلنا : لا بل ترك اكتفاء بالإجماع ) .

(١) هذا الحديث روى بعدة طرق كلها فيها طعن : فقد أخرجه أحمد فى المسند  
( ٣٠٨ / ٤ ) من قول أبى أمامة الباهلى ، كما أخرجه من كلام عبد الله بن أبى أوفى  
السعيد بن جهمان بلفظ : «ويحك يا ابن جهمان ، عليك بالسواد الأعظم» ، وأخرجه  
ابن ماجه عن أنس مرفوعا «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة» ، فإذا رأيتم اختلافا  
فعليناكم بالسواد الأعظم» ، فى كتاب الفتن - باب السواد الأعظم ٣٩٥٠ ، وفى  
إسناده أبو خلف الأحمر : حازم بن عطاء وهو ضعيف .

(٢) انظر : المعتمد ( ٤٨٧ / ٢ ) والمحصول ( ٨٧ / ٢ ) والإحكام  
للأمدى ( ١٧٤ / ١ ) .

أقول : ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس ، لأن الفتوى بدون المستند خطأ لسكونه قولاً في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ .

ولقابل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه ، أما بعد الإجماع فلا ، لأن الإجماع حق ، وحكي الأمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند ، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ، ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبنيح تيمناً لصاحب المعتمد وهو - بالخاء المعجمة - وظن صاحب التحصيل : أن المراد بالتبنيح هو الشبهة فصرح به ، وهو مردود ، فإنه غير مطابق للأدلة ، ولأن الإمام قد نص في المسألة التي تلي هذه على جواز الإجماع عن الشبهة ، واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها ، والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كإخبار الأحاد والعمومات (١) .

### أدلة المخالفين

احتج الخصم بدليلين :

أحدهما : أن الإجماع لو كان له سند لسكان ذلك السند هو الحجة ، وحينئذ فلا يكون الإجماع قائده .

وأجاب المصنف : بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد .

وأجاب ابن الحاجب أيضاً ، بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل ، وحرمة المخالفة الجائرة قبل انعقاد الإجماع لسكونه مقطوعاً به ، وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به .

---

(١) انظر في هذه المسألة : الإحكام للأمدى (١٩٣/١) والمحصل (٨٨/٢) والتحصيل للأرموى (٢ / ٧٩ ، ٨٠) .

الدليل الثاني : أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فإنهم أجمعوا عن صحة يبيع المراضاة بلا دليل ، وجوابه : أنا لا نعلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل ، فإنه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه .

واعلم أن دعوى الإجماع على يبيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد . فقلده فيه الإمام ومن تبعه ، فإن أرادوا به المماطلة وهو الذي فسره به القراني ، فهو باطل عند الشافعي ، وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الإجماع فيه من غير معند (١) .

## فرعان

قال البيضاوي : ( فرعان : الاول - يجوز الإجماع عن الأمانة لأنها مبدأ الحكم . قيل : الإجماع على جواز مخالفتها . قلنا : قبل الإجماع . اختلف فيها . قلنا : منقوض بالعموم وخبر الواحد .

الثاني : الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين ) .

أقول : إذا فرعنا على أن الإجماع لا بد له من سند ، فذاك المعتمد يجوز أن يكون نصاً ، ويجوز أن يكون ظاهراً ، وهل يجوز أن يكون أمانة يعني قياساً .

فيه مذاهب حكاهما الإمام أحصاها عنده وعند الأمدى ، وأتباعهما ، كابن الحاجب أنه جائز وواقع .

---

(١) انظر في ذلك : شرح المعتمد على مختصر ابن الحاجب (٣٩/٢) والمعتمد لأبي الحسين البصري (٥٢١/٢) والمحصل (٨٨/٢) .

واستدل عليه الأمدى وابن الحاجب بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه ، وعلى إراقة الشيرج ونحوه إذا مانت فيه الفأرة قياساً على السم ، وعلى إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة (١) .

والثاني : أنه جائز ، ولكنه غير واقع .

والثالث : إن كان القياس جلياً جاز وإلا فلا .

والرابع : ممتنع مطلقاً ، واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز ، واختار أنه يجوز مطلقاً ، واستدل عليه بأن الأمانة مبدأ للحكم الشرعي ، أى طريق إليه ، لجاز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل .

واستدل المانعون بوجهين :

أحدهما : أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الأمانة ، فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته ، لأن مخالفة الأصل تقتضى مخالفة الفرع ، لكن مخالفة الإجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يجوز مخالفة الأمانة قبل الإجماع على حكمها ، وأما إذا اقترن بها الإجماع فلا ، لاعتضادها به .

الثاني : أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس ، وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها ، لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها . وجوابه : أن ذلك منقوض بالعموم ، وخبر الواحد ، فإن الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً .

---

(١) انظر المحصول (٢ / ٨٩) والإحكام الأمدى (١ / ١٩٥ ، ١٩٦) والمختصر (٢ / ٣٩) .

## الفروع الثألى

الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادرا عنه ، لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد ، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلا غير ذلك الحديث ، وقال أبو عبد الله البصرى : يجب استناده إليه . ونقله ابن برهان فى الأوسط عن الشافعى ، لأنه لا بد له من سند كما تقدم ، وقد تبقتنا صلاحية هذا له ، والأصل عدم غيره . وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى مخلصه : إن كان الخبر متواترا فلا خلاف فى وجوب استناده إليه ، وإن كان من الأحاد .

فإن علمنا ظهوره الخبر بينهم ، وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام ، وإن علمنا ظهوره بينهم ، وأنهم عملوا بموجبه ، ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففقيه ثلاثة مذاهب .

أولها : إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا ، وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله ، وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلا على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال : لا يدل كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالة عليه لأن السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود .

### المسألة الثالثة

لا يشترط انقراض المجمعين

قال البيضاوى : ( الثالثة : لا يشترط انقراض المجمعين ، لأن الدليل قام بدونه . قيل : وافق الصحابة على رضى الله عنهم فى منع بيع أم الولد ، ثم رجع ورد بالمنع ،

الرابعة : لا يشترط التواتر فى نقله كالسنة .

الخامسة : إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقطا . )

أقول هل يشترط في انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا ؟ اختلفوا  
في ذلك على عدة مذاهب، فقال الإمام، وأتباعه، وابن الحاجب: لا يشترط:  
وقال الإمام أحمد، وابن فورك: يشترط، وفصل الأمدى بين الإجماع  
السكوتي، وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك، وقال إمام الحرمين: إن  
قطعوا بالحكم فلا يشترط، وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلا بد  
من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا (١).

## الأدلة

استدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع  
حجة ليس فيه تعرض للتعقيد بانقراضهم، فيبقى على إطلاقهم، إذ الأصل  
عدم التعقيد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم  
لاستلزام الرجوع مخالفة الإجماع، لكن الرجوع ثابت، فإن عليا وافق  
الصحابه رضي الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة، ثم رجع عنه،  
فإنه قال: كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن، وقد رأيت الآن يبعن. فقال  
عبيدة السلماني: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحكك، وأجاب  
المصنف: بالمنع أي لا نسلم ثبوت الرجوع أو معناه، لا نسلم ثبوت الإجماع  
قبل الرجوع، وهو الذي ذكره في المحصول، قال: لأن كلام علي وعبيدة  
لنما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على أنه قول كل الأمة، ويؤيده أن  
جماعة من الصحابة قالوا: بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على  
أحد قولي العصر الأول (٢).

(١) انظر: المحصول (٧١/٢، ٧٢) وشرح العضد على المختصر (٣٨/٢)

والإحكام للأمدى (١٨١/١) والبرهان (١٠/٦٩٤).

(٢) انظر: المحصول (٧١/٢، ٧٢).

## المسألة الرابعة

في نقل الإجماع بغير التواتر

ذهب الإمام ، والآمدی ، وأتباعهما ، كابن الحاجب إلى أن الإجماع المنقول بطريق الأحاد حجة ، لأن الإجماع دليل يجب العمل به ، فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على المسنة (١) .

وذهب الأكثرون كما قاله الإمام إلى أنه ليس بحجة .

قال الآمدی : والخلاف على أن دليل أصل الإجماع هل هو مقطوع به أو مظنون .

## المسألة الخامسة

في تعارض الإجماع مع النص

إذا عارض الإجماع نص من الكتاب أو السنة ، فإن كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الإجماع أو النص جمعاً بين الدليلين ، وإن لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل تماطلاً ، لأن العمل بهما غير ممكن ، والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، وهذا كله إذا كانا ظنيين فإن كانا قطعيين ، أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، فلا تعارض كما مستمره في القياس .

## فروع

حكاهما الإمام الرازي في المحصول .

أحدهما : إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلاً ، فذكر أهل العصر الثاني دليلاً آخر أو تأويلاً آخر من غير قدح في الأول جاز على الصحيح .

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ٧٣ ، ٧٤) والإحكام للآمدی (١ / ٢٠٨)

والمختصر مع شرح العضد (٢ / ٤٤) .



ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين . لأن الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير إنكار فمكان ذلك إجماعا . وقبل : لا لأن الدليل الثاني ، والتأويل الثاني غير سبيل المؤمنين .

الثاني : إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة ، خلافا لبعضهم ، لأن الصحابة رجعوا إليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم . قال ابن الحاجب : فإن نشأ التابعي بعد إجماعهم في اعتبار موافقته خلاف مبنى على إنقراض العصر (١) .

الثالث : المبتدع ، إن كفرناه فلا اعتبار بقوله ، لكن لا يجوز التمسك بإجماعنا على كفره في تلك المسائل ، لأنه إنما ثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم ، فلو أثبتنا كفرهم فيها بإجماعنا لزم الدور ، وإن لم نسكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين .

وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً : أنه لا يعتبر لفسقه ، وثالثاً : أن قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره ، بمعنى أنه يجوز له مخالفة الإجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك (٢) .

الرابع : ارتداد الأمة متمنع للأدلة على عصمتهم ، وقال قوم : لا يتمتع لأنهم إذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين . وأجاب ابن الحاجب : بأنه يصدق أن الأمة ارتدت (٣) .

الخامس : جاحد الحكم المجمع عليه لا يسكفر خلافاً لبعض الفقهاء وقال ابن الحاجب : إن إنكار الإجماع الظني ليس بكفر ، وفي القطعي ثلاثة

---

(١) راجع في هذه المسألة المحصول (٣ / ٧٧) والمختصر مع شرح المعتمد (٢ / ٤٠ ، ٤١) .

(٢) انظر المحصول (٢ / ٨٤ ، ٨٥) والمختصر (٢ / ٤٣) .

(٣) انظر : المحصول (٢ / ٩٧ ، ٩٨) والمختصر (٢ / ٤٣) .

مذاهب ، المختار إن كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفرو وإلا فلا (١) .

السادس : الأكثرون أنه لا يجوز أن تنقسم الأمة على قسمين ، أحد القسمين منخطئون في مسألة ، والقسم الآخر منخطئون في مسألة أخرى ، لأن خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ (٢) .

السابع : يجوز إشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به ، لأنه لا محذور فيه ، وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين ، وحينئذ فيجرم تحصيل العلم به .

والفرعان الأخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعاً قريباً من الأخير فقال : اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجع إذا عمل على وفقه (٣) .

وعبر الأمدى بعبارة أخرى فقال : هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له ، وتشترك الأمة في عدم العلم به ؟ اختلفوا فيه ، فمنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ، ولم يبلغهم ، فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعالهم ، وخطأ مكلف من أوصاف فعله ، ومنهم من أحاله لأنه يلزمنا امتناع تحصيل العلم به (٤) .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ؟

(تم بحمد الله الجزء الثاني )

ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع في القياس

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) المراجع السابقة .

(٣) انظر المختصر مع شرح العضد ( ٢ / ٤٣ ) .

(٤) انظر الإحكام للأمدى ( ١ / ٢٠٧ ) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

فهرس

الجزء الثاني من كتاب (تهذيب الإسئوى)

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| ٥      | الباب الثاني : فى الأوامر والنواهى                                |
| ٥      | الفصل الأول : فى لفظ الأمر  |
| ٥      | المسألة الأولى : فىما وضع له لفظ « أمر »                          |
| ١٠     | الفرق بين الطلب والارادة والصيغة                                  |
| ١٣     | الفصل الثانى : فى صيغة الأمر                                      |
| ١٣     | المسألة الأولى : تستعمل فى صيغة الأمر                             |
| ٢٠     | المسألة الثانية : فىما يفيد صيغة الأمر حقيقة                      |
| ٢٤     | أدلة الجمهور على أن صيغة أفعل حقيقة فى الوجوب                     |
| ٣١     | أدلة المخالفين للجمهور  |
|        | المسألة الثالثة : فىما يفيد الأمر بعد التحريم وما يفيد النهى بعد  |
| ٣٤     | الوجوب  |
| ٣٧     | المسألة الرابعة : فىما يدل عليه الأمر المطلق من المرأة أو التكرار |
| ٣٨     | دليل المذهب الأول   |
| ٣٩     | أدلة القائلين بالتكرار وبالإشراك                                  |
| ٤١     | المسألة الخامسة : فىما يفيد الأمر المعلق على شرط أو صفة           |
| ٤٢     | الأدلة على أنه لا يقتضى التكرار لفظاً                             |
| ٤٣     | الدليل على أنه يقتضى التكرار قياساً                               |

- ٤٣ المسألة السادسة : فيما يفيد الأمر المطلق من الفور أو التراخي
- ٤٥ منشأ الخلاف
- ٤٦ أدلة القائلين بأن الأمر المطلق لا يدل على الفور أو التراخي
- ٤٧ أدلة القائلين بالتراخي
- ٤٨ فروع على المسألة المتقدمة
- ٥٠ الفصل الثالث في النواهي
- ٥٠ المسألة الأولى : في دلالة النهي على التحريم
- ٥٢ دلالة النهي على التكرار والفور
- ٥٣ المسألة الثانية : في أن النهي هل يدل على الفساد أم لا
- ٥٦ المسألة الثالثة : في مقتضى النهي
- ٥٧ المسألة الرابعة : فيما يقتضيه النهي من المتعدد
- ٥٨ الباب الثالث : في العموم والخصوص
- ٥٨ الفصل الأول : في العموم
- ٦١ المسألة الأولى : في الفرق بين المطلق والمنكرة والمعرفة والعام والعدد
- ٦٣ المسألة الثانية : في تقسيم العام
- ٧٠ هل صيغ العموم حقيقة - الأدلة على ذلك
- ٧٣ المسألة الثالثة : هل الجمع المنكر عام
- ٧٤ المسألة الرابعة : في عموم نفي المساواة بين الشيئين
- ٧٧ فروع حكاها الإمام الرازي
- ٨١ فرع ذكره الإسنوي
- ٨٢ الفصل الثاني : في الخصوص
- ٨٢ المسألة الأولى : في التخصيص والفرق بينه وبين المنسخ
- ٨٤ المسألة الثانية : فيما يقبل التخصيص
- ٨٧ المسألة الثالثة : فيما ينتهي إليه التخصيص

- ٩٠ اختلاف العلماء في أقل الجمع
- ٩١ أدلة القائلين بأن أقل الجمع اثنان
- ٩٤ المسألة الرابعة : هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز
- ٩٦ المسألة الخامسة : هل العام المخصص حجة في الباقي ؟
- ٩٧ الأدلة على المسألة السابقة
- ٩٨ المسألة السادسة : هل يصح الفسك بالعام قبل البحث عن المخصص
- ١٠٠ الأدلة على المسألة السابقة
- ١٠١ الفصل الثالث : في المخصص ، وهو متصل ومنفصل
- ١٠٢ الاستثناء المنقطع
- ١٠٣ المسألة الأولى في شرط الاستثناء
- ١٠٨ الثانية الاستثناء من النفي وبالعكس
- ١٠٩ دليل مذهب الإمام الشافعي
- ١١١ المسألة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة
- ١١٢ الرابعة في الاستثناء الواقع بعد الجمل
- ١١٤ دليل مذهب الإمام الشافعي
- ١١٥ دليل أبي حنيفة
- ١١٦ النوع الثاني من المخصص المتصل
- ١١٨ المسألة الأولى : متى يوجد المشروط ؟
- ١١٨ الثانية في تعدد الشرط
- ١١٩ النوع الثالث : الصفة
- ١٢٠ النوع الرابع : الغاية
- ١٢٣ المخصص المنفصل وأنواعه
- ١٢٥ المسألة الأولى : في تعارض العام والخاص
- ١٢٦ الثانية : في تخصيص العام من الكتاب

|     |  |
|-----|--|
| ١٢٩ | المسألة الثالثة : في تخصيص المقطوع بخبر الواحد           |
| ١٣٠ | أدلة الجواز  |
| ١٣٠ | أدلة المانعين  |
| ١٣٢ | التخصيص بالقياس  |
| ١٣٥ | المسألة الرابعة : في تخصيص المنطوق بالمفهوم              |
| ١٣٦ | د الخامسة : في التخصيص بالعادة والتقرير                  |
| ١٣٨ | د السادسة : في التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى             |
| ١٤٠ | الأدلة على المسألة السابقة                               |
| ١٤١ | مذهب القائلين بالتخصيص                                   |
| ١٤٣ | التخصيص بمذهب الراوى                                     |
| ١٤٤ | المسألة السابعة : في إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام |
| ١٤٦ | د الثامنة : في عطف الخاص على العام                       |
| ١٤٨ | د التاسعة : في عود ضمير بعض أفراد العام على العام        |
| ١٥٠ | خاتمة في المطلق والمقيد                                  |
| ١٥١ | هل حمل المطلق على المقيد بيان أو نسخ                     |
| ١٥٣ | فرع  |
| ١٥٥ | الباب الرابع : في الجمل والمبين                          |
| ١٥٥ | الفصل الأول : في الجمل                                   |
| ١٥٧ | أسباب الرجحان  |
| ١٥٩ | المسألة الثانية : في اختلاف العلماء في إجمال آية الوضوء  |
| ١٦٠ | المسألة الثالثة : في مذاهب العلماء في إجمال آية السرقة   |
| ١٦٢ | الفصل الثاني : في المبين                                 |
| ١٦٦ | المسألة الثانية : في جواز تأخير البيان                   |
| ١٦٨ | أدلة المذهب الأول  |

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ١٧٣    | دليل أبي الحسين البصري                             |
| ١٧٤    | دليل المانعين - وهم المعتزلة                       |
| ١٧٤    | تنقيسه   |
| ١٧٦    | الفصل الثالث : في المبين له                        |
| ١٧٦    | فروع حكمها الأمدى وابن الحاجب                      |
| ١٨٠    | الباب الخامس : في الناسخ والمنسوخ                  |
| ١٨٠    | الفصل الأول : في الناسخ                            |
| ١٨٣    | إثبات النسخ على منكوبه                             |
| ١٨٦    | دليل المانعين                                      |
| ١٨٦    | المسألة الثانية : في نسخ بعض القرآن ببعض           |
| ١٨٩    | دليل أبي مسلم                                      |
| ١٩٠    | المسألة الثالثة : في جواز النسخ في الفعل           |
| ١٩٢    | الدليل على الجواز                                  |
| ١٩٣    | دليل المعتزلة                                      |
| ١٩٣    | المسألة الرابعة : في جواز النسخ بلا بدل أو ببدل    |
| ١٩٤    | دليل الجمهور                                       |
| ١٩٥    | دليل المانعين                                      |
| ١٩٥    | المسألة الخامسة : في نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس |
| ١٩٨    | المسألة السادسة : في نسخ الخبر                     |
| ١٩٨    | تحرير محل النزاع                                   |
| ١٩٩    | دليل البيضاوى                                      |
| ١٩٩    | دليل المانع  |
| ٢٠٠    | الفصل الثاني : في الناسخ والمنسوخ                  |
| ٢٠٠    | المسألة الأولى : في نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس      |

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ٢٠١    | أدلة الجمهور   |
| ٢٠٢    | دليل الإمام الشافعى  |
| ٢٠٣    | المسألة الثانية : فى نسخ المتواتر بالآحاد                  |
| ٢٠٥    | • الثالثة : فى نسخ الاجماع والقياس                         |
| ٢٠٨    | • الرابعة : فى نسخ المنطوق والمفهوم الموافق                |
| ٢١٠    | • الخامسة : فى حكم الزيادة على النص                        |
| ٢١٣    | خاتمة - فيما يعرف به النسخ                                 |
| ٢١٤    | فروع حكماها ابن الحاجب                                     |
| ٢١٥    | الكتاب الثانى - فى الصنة                                   |
| ٢١٧    | الباب الاول فى الافعال                                     |
| ٢١٧    | المسألة الاولى : فى عصمة الانبياء عليهم السلام             |
| ٢١٨    | • الثانية : فيما يدل عليه فعله المجرد                      |
| ٢٢٠    | أدلة المذاهب المتقدمة                                      |
| ٢٢١    | دليل القائلين بالنذب                                       |
| ٢٢١    | دليل القائلين بالوجوب                                      |
| ٢٢٣    | المسألة الثالثة : فيما يعرف به جهة الفعل                   |
| ٢٢٥    | • الرابعة : فى تعارض القول مع العمل                        |
| ٢٢٩    | • الخامسة : فى تعبد عليه السلام قبل البعثة وبعدها          |
| ٢٣٣    | الباب الثانى : فى الاخبار - وفيه فصول                      |
| ٢٣٣    | الفصل الاول : فيما علم صدقه                                |
| ٢٣٥    | فروع   |
| ٢٣٦    | المسألة الاولى : فيما يفيد الخبر المتواتر                  |
| ٢٣٧    | دليل الجمهور   |
| ٢٣٧    | المسألة الثانية : هل العلم الحاصل من التواتر ضرورى او نظرى |



|     |   |
|-----|---|
| ٢٣٨ | الأدلة  |
| ٢٣٨ | المسألة الثالثة : في ضابط خبر التواتر وشروطه  |
| ٢٣٩ | الشروط المنفق عليهما                          |
| ٢٤٠ | الشروط المختلف فيها                           |
| ٢٤٠ | اختلاف العلماء في عدد التواتر                 |
| ٢٤٣ | المسألة الرابعة : في التواتر المعنوي          |
| ٢٤٥ | الفصل الثاني : في الخبر الذي علم كذبه         |
| ٢٤٧ | مسألة - بمض مانسب إلى الرسول كذب              |
| ٢٤٨ | أسباب الكذب                                   |
| ٢٤٩ | الفصل الثالث : في الخبر الذي يظن صدقه         |
| ٢٥٠ | المبحث الأول : في وجوب العمل بخبر الواحد      |
| ٢٥١ | الأدلة  |
| ٢٥١ | أدلة الجمهور                                  |
| ٢٥٧ | دليل المانعين للعمل بخبر الواحد               |
| ٢٥٧ | المبحث الثاني : في شروط العمل بخبر الواحد     |
| ٢٥٨ | شروط الراوى                                   |
| ٢٦٠ | الشرط الثالث : العدالة                        |
| ٢٦٢ | الأدلة  |
| ٢٦٤ | بماذا تعرف العدالة                            |
| ٢٦٤ | المسألة الأولى : بيان إشتراط العدد في النزكية |
| ٢٦٥ | الثنائية : هل يذكر سبب الجرح أو التعديل ؟     |
| ٢٦٥ | الثالثة : هل الجرح مقدم أو التعديل ؟          |
| ٢٦٦ | الرابعة : فيما يحصل به النزكية                |
| ٢٦٧ | الشرط الرابع : في الخبر - الأمن من الخطأ      |

٢٦٨

دليل الجباني

٢٦٩

الشرط الخامس : فقه الراوى

٢٦٩

فروع

٢٧٠

شروط مدلول الخبر

٢٧١

الأدلة

٢٧٢

فروع

٢٧٣

المسألة الأولى : فى الفاظ الرواية ومرتبها من الصحابة

٢٧٣

النوع الثالث : ما يرجع إلى لفظ الخبر - وفيه مسائل

٢٧٧

المسألة الثانية : فى رواية غير الصحابة - ومستنده فى الرواية

٢٨١

المسألة الثالثة : فى المراسيل

٢٨١

معنى المراسيل

٢٨٢

أدلة المخالفين

٢٨٣

فرعان

الفرع الأول : أن المرسل إذا تأكد بشئ يغلب على الظن صدقه

٢٨٣

فإنه يقبل

٢٨٤

الفرع الثانى : الراوى إذا أرسل حديثاً ثم أسنده قبل

٢٨٥

المسألة الرابعة : فى نقل الحديث بالمعنى

٢٨٦

الأدلة

٢٨٨

المسألة الخامسة : فى إنفراد الثقة بالزيادة

٢٩١

فرعان

٢٩٤

الكتاب الثالث - فى الإجماع

٢٩٤

تعريف الإجماع

٢٩٧

المسألة الأولى : فى إثبات الإجماع

٢٩٩

و الثانية : فى حجية الإجماع

|     |  |
|-----|--|
| ٢٩٩ | الأدلة   |
| ٣٠٠ | مناقشة الأدلة  |
| ٣٠٤ | الدليل الثاني  |
| ٣٠٥ | الاعتراضات   |
| ٣٠٦ | الدليل الثالث  |
| ٣٠٨ | المسألة الثالثة : في إجماع أهل المدينة                         |
| ٣١٠ | مناقشة الدليل  |
| ٣١١ | المسألة الرابعة : في إجماع العقدة                              |
| ٣١٢ | المسألة الخامسة : في إجماع الخلفاء الراشدين                    |
| ٣١٤ | المسألة السادسة : في بيان ما ثبت بالإجماع                      |
| ٣١٦ | الباب الثاني : في أنواع الإجماع                                |
| ٣١٦ | المسألة الأولى : في إحداث قول ثالث بعد قولين                   |
| ٣١٨ | الأدلة   |
| ٣٢٠ | المسألة الثانية : في إحداث فرق بين المسألتين - بعد عدم الفرق   |
|     | المسألة الثالثة : في الاتفاق على حكم بعد الاختلاف فيه من أهل   |
| ٣٢٢ | العصر الواحد   |
| ٣٢٣ | الأدلة   |
| ٣٢٣ | دليل الصيرفي   |
|     | المسألة الرابعة : في جواز اتفاق أهل العصر اللاحق على أحد قولين |
| ٣٢٤ | العصر السابق   |
| ٣٢٥ | الأدلة   |
| ٣٢٧ | المسألة الخامسة : موت إحدى الطائفتين يجعل قول الباقيين حجة     |
| ٣٣٨ | المسألة السادسة : في الإجماع السكوتي                           |
| ٣٣٠ | الأدلة   |

٣٣٠

فروع

٣٣٢

الباب الثالث : في شرائط الإجماع

٣٣٢

المسألة الأولى : يشترط في الإجماع أن يجتمع فيه قول كل فن

٣٣٣

الأدلة

٣٣٤

المسألة الثانية : في سند الإجماع

٣٣٥

أدلة المخالفين

٣٣٦

فرعان عن المسألة السابقة

٣٣٦

الفرع الأول : يجوز الإجماع عن الأمانة لأنها مبدأ الحكم

الفرع الثاني : الإجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون

٣٣٨

صادرا عنه

٣٣٨

المسألة الثالثة : لا يشترط إنقراض المجتهدين

٣٣٩

الأدلة على المسألة السابقة

٣٤٠

المسألة الرابعة : لا يشترط التواتر في نقله كالسنة

٣٤٠

الخامسة : إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقطا

٣٤٠

فروع على المسألة السابقة

(تم الفهرس بحمد الله تعالى)

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٦٠ / ١٩٩٠

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس  
تَهْذِيبُ

# شرح الإسنوي

عَلَّمَ  
مَنْهَاجُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِي  
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ  
الدكتور شعبان محمد اسماعيل  
جامعة الأزهر

## الجزء الثالث

الناشر  
المكتبة الأزهرية للتراث

١٠٠٠ شارع الأزهر - خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٥١٢٠٨٤٧

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



١٥ مدينة أبو بكر الصديق  
بسطرد - ت : ٢٢١١٢٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

الجزء الثالث

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس



رُفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
الكاتب الرابع  
أسكنه الله الفردوس في القياس

قال البيضاوي :

« وهو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المقيس » .

أقول : القياس والقياس مصدران لقياس بمعنى قَدَّرَ ، يقال : قاس الثوب بالذراع بقيسه قياساً وقياساً إذا قدره به ، وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع ، فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ، ثم إن التقدير يستدعي التسوية ، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة (١) .

وبالنظر إلى هذا أعني المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . والمختار منها عند الأمدى ، وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه (٢) .

والمختار عند الإمام وأتباعه ما ذكره المصنف (٣) .

---

(١) انظر : لسان العرب (٧٠ / ٨) تاج العروس (٢١٧ / ٤) تهذيب اللغة (٢٢٦ / ٩) القاموس المحيط (٢٤٤ / ٢) .

(٢) انظر : حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب وشرح العضد (٢٠٤ / ٢) مسلم الثبوت مع شرحه فوائذ الرحموت (٢٤٦ / ٢) الإحكام للأمدى (١٨٣ / ٣) .

(٣) انظر : التحصيل (١٥٥ / ٢) وما بعدها .

وسبب الاختلاف بين العلماء في تعريف القياس هو : أن من نظر إلى أن =

ثم إن القياس له أربعة أركان وهي : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ،  
والعلة ، وقد تضمنها الحد المذكور .

فقوله « إثبات » كالجنس دخل فيه المحدود وغيره ، والقيود التي بعده  
كالفصل ، والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن  
سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه ، والقدر المشترك بينهما  
هو حكم الذهن بأمر على أمر .

وقوله « مثل » ، احتراز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فإنه لا يكون  
قياساً .

وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو دين الثابت  
في الأصل ، فإن ذلك مستحيل بل الثابت مثله ، وقوله : « حكم » هو غير  
منون على الإضافة لما بعده ، وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل .  
والمراد به ههنا نسبة إلى آخر ليكون شاملاً للشرعي والعقلي واللغوي  
إيجاباً كان أو سلباً ، فإن القياس يجري في كلها على ما ستعرفه .

وقوله : « معلوم » ، أشار به إلى الركن الثاني وهو الأصل .

وقوله : « في معلوم آخر » ، أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع ،

---

== للمجتهد دخلاً وعملاً في القياس حيث أدرك العلة الجامعة بين الأصل والفرع ،  
فأثبت للفرع حكماً شرعياً لم يكن موجوداً ، إلحاقاً له بالأصل المنصوص عليه ،  
عرفه بأنه « محل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع  
بينهما ... » ، أو هو ما ذكره البيضاوي من أنه : « إثبات مثل حكم معلوم في  
معلوم آخر ... » ، أما من نظر إلى أن حكم الفرع ثابت للمقيس من وقت  
ثبوته للمقيس عليه ، وإنما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد ، بواسطة العلة ،  
فعرفه بأنه « مساواة فرع لأصل في علة الحكم ... » .

انظر : الإحكام للأمدى ( ١٨٥/٣ ) ، مختصر ابن الحاجب مع الشرح  
( ٢٠/٢٣ ) ، تيسير التحرير ( ٢٦٣/٢ ) .

والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن ، فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور .

وإنما عبر به ولم يعبر بالشيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم ، سواء كان ممتنعاً أو ممكناً ، والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعاً اتفاقاً ، وكذا إن كان ممكناً عند الأشاعرة .

وإنما رجع التعبير به على التعبير بالأصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه بهما دور .

وقوله : « لا اشتراكهما في علة الحكم » ، أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة . واحترز بذلك عن إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يكون قياساً .

وقوله : « عند المثبت » ذكره ليتناول الصحيح الفاسد في نفس الأمر ، وعبر بالمثبت وهو القائس ليهم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات .

### قياس العكس

قال : « قيل : الحكمان غير متماثلين في قولنا : لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة . قلنا : تلازم ، والقياس لبيان الملازمة ، والتماثل حاصل على التقدير والتلازم ، والاقتضى لانسبهما قياساً ، وفيه بابان ، :

أقول : اعترض بعضهم على هذا الحد فقال إنه غير جامع ، لأن اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس ، وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض عليه فيه . ومثاله ما قاله المصنف . وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقاً ، ولو نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في

صحة الاعتكاف انفاقا ، ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع انفاقا بل يجوز التفريق .

واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه ، فشرطه أبو حنيفة ولم يشترطه الشافعي ، فيقول أبو حنيفة : لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصح شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق ، لم تصح شرطاً له بالنذر ، والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق ، فالحكم الثابت في الأصل ، أعني الصلاة عدم كونهما شرطين في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر ، والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافتراقاً حكماً وعلة .

وأجاب المصنف بأننا لانسلم أنه غير جامع فإن ، الذي سميتوه قياس العكس إنما هو تلازم . فإن المستدل يقول : لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر ، لكنه وجب بالنذر ، فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم . وإلى وهذا أشار بقوله : « قلنا تلازم » .

ثم إن دعوى ملازمة أمر لآخر لا بد من بيانها بالدليل فبينهما المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء ، وهو أن ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة ، وإليه أشار بقوله : « والقياس لبيان الملازمة » ، يعني أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان الملازمة .

# الباب الأول

في بيان أنه حجة

وفيه مسائل

رفع  
عبد الرحمن النجدي  
السنة النبوية النورانية

قال : « الأولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعاً . وقال الفقيه  
والبصري : عقلاً ، والقاشاني (١) ، والنهرواني (٢) : حيث العلة منصوصة  
أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف . وداود أنكر  
التعبد به ، وأحاله الشيعة والنظام (٣) . استدلت أصحابنا بوجوه : الأولى

(١) القاشاني - أو القاساني : نسبة إلى « قاشان » ، وهو : أبو بكر : محمد بن  
إسحاق ، كان ظاهرياً ، ثم صار شافعيّاً ، وألف كتاباً في الرد على داود الظاهري  
في إبطال القياس .

انظر في ترجمته : ( الفهرست لابن النديم ص ٣١٤ ، معجم المؤلفين ٩/٤١ ،  
اللباب ٢٣٥/١ ) .

(٢) هو : المعافى بن زكريا النهرواني ، ولد سنة ٣٠٥ هـ ، تفقه على مذهب  
ابن جرير الطبري ، من مؤلفاته في الأصول « التحرير » .

وله ردود على أبي داود الظاهري ، توفي سنة ٣٩٠ هـ . انظر : ( شذرات  
الذهب ٢/١٣٤ ، النجوم الزاهرة ٤/٢٠١ ) .

(٣) هو : إبراهيم بن يسار بن هاني ، أبو إسحاق البصري ، المعروف  
بالنظام ، المعتزلي المشهور ، تنسب إليه أقوال شاذة ، منها : عدم إمكان وقوع  
الإجماع ، كان شديد الذكاء ، حتى روى أنه حفظ القرآن والتوراة والإنجيل  
وتفاسيرها من مؤلفاته : « النسكت » ، في عدم حجية الإجماع ، توفي سنة ١٣١ هـ .  
( تاريخ بغداد ٦/٩٧ ، طبقات المعتزلة ص ٥٩ ) .

لأنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع ، والمجاوزة اعتبار ، وهو مأمور في قوله تعالى : ( فاعتبروا ) قبل : المراد الاعتناظ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية . قلنا : المراد القدر المشترك . قيل : الدال على السكلي لا يدل على الجزئي ، قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم . قيل : الدلالة ظنية . قلنا : المقصود العمل فيمكن في الظن .

أقول : اتفق العلماء على أن القياس حجة الأمور الدنيوية . واختلفوا في الشرعية على عدة مذاهب :

فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعا .

وذهب الفقهاء الشافعي<sup>(١)</sup> من الشافعية ، وأبو الحسن البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك ، يعني مع السمع أيضاً كما صرح به في المحصول .

وقال القاشاني ، والنهرواني : يجب العمل به في صورتين :

إحدهما : أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه .

والثانية : أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل ، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل ، لا في الوجوب ولا في عدمه .

وأسكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعاً ، أى قالوا : لم يرد في

---

(١) هو : محمد بن علي بن إسماعيل ، أبو بكر الفقيه الشافعي ، الفقيه الشافعي ، المحدث ، الأصولي ، اللغوي الشاعر ، كان إماماً في سائر العلوم العقلية والعقلية من مؤلفاته : « شرح الرسالة » للإمام الشافعي « محاسن الشريعة » توفي سنة ٣٣٦ هـ وقيل : ٣٦٥ هـ ، وقيل ٣٦٦ هـ ، انظر : ( شذرات الذهب ٥١١٣ ، طبقات الشافعية للسبكي ٢٠٠١٣ ، طبقات الفقهاء ص ١١٢ ) .

الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن كان جائزاً عقلاً . وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما فى المحصول والحاصل ، فإن المذكور فىهما أن داود وأصحابه قالوا : مستحيل عقلاً التعدد بالقياس ، كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا ، لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي ، وإمام الحرمين ، وهو مقتضى كلام الآمدي ، وابن الحاجب أيضاً .

ومذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلاً التعبد بالقياس ، ونقله المصنف عن النظام والشيعة . وفيه نظر من وجوه :

منها : أن صاحب المحصول ، والحاصل ، وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة ، قال : لأن مبناها على الجمع بين المختلفات ، والتفريق بين التماثلات كما سيأتى :

ومنها : أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد ، وأن النظام يقول : إن التنصيص على العلة أمر بالقياس ، فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كذهب القاشاني ، والنهرواني من غير فرق وقد غاير بينهما ، وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصاً أيضاً .

ومنها : أن الشيعة منقسمة إلى إمامية ، وزيدية ، والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتى فى كلامه (١) .

### أدلة الجمهور على حجية القياس

استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والدليل العقلى .

الأول : الكتاب وهو قوله تعالى : ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) (٢) .

---

(١) انظر : الإحكام للآمدي ( ٣٦٨/١ ) والمحصل ( ٢٤٦/٢ ) .

(٢) سورة الحشر من الآية ٢ .

وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع ،  
والمجاوزه اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور . وهو المجاوزة ، تقول :  
جزت على فلان أى عبرت عليه ، والاعتبار مأمور به لقوله تعالى :  
( فاعتبروا ) فينتج أن القياس مأمور به ،

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : لأن سلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس ، بل الاتعاظ ،  
فإن القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية ، لأنه حينئذ يكون معنى الآية  
يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فقيسوا الذرة على البر ، وهو فى  
غاية الركاكه فيصان كلام البارى تعالى عنه .

وأجاب المصنف : بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس  
والاتعاظ ، والمشارك بينهما هو المجاوزة ، فإن القياس مجاوزة عن الأصل  
إلى الفرع كما تقدم ، والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه .  
وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة  
للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ ، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما  
لا يتناولها فإنه يكون باطلا ، ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فإنه  
يكون حسناً .

الاعتراض الثانى : أنه لا يلزم من الأمر بالاعتبار الذى هو القدر  
المشارك الأمر بالقياس ، فإن القدر المشترك معنى كل ، والقياس جزئى  
من جزئياته ، والدال على الكل لا يدل على الجزئى .

وأجاب فى الموصول بوجهين :

أحدهما - وعليه اقتصر المصنف - أن ما قاله الخصم من كون الأمر  
بالماهية الكلية لا يكون أمراً بنى من جزئياتها على التعيين مسلم ، لكن  
هنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء ، والاستثناء معيار



العموم . وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء إنما يكون معياراً للعموم إذا كان عبارة عن إخراج ، أو لولاه لوجب دخوله ، إما قطعاً أو ظناً ، ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا ، فإن الفعل في سياق الإثبات لا يعم ، وأيضاً فإن هذا الجواب لو صح لا يمكن إطراده في سائر الكليات ، فلا يوجد كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل .

والجواب الثاني : أن ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العلية ، وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً فلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به ، وهو أيضاً ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه إثباتاً للقياس بالقياس (١) .

وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالمأهية المطلقة وإن لم يدل على وجوب الجزئيات ، لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة ، والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس ، وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به ، لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب .

الاعتراض الثالث : سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس ، لكن لا يجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن ، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع بخلاف الأصول ؛ لفرط الاهتمام بها .

وأجاب المصنف : بأننا لانسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به ، لا مجرد اعتقاده كأصول الدين ، والعمليات يكفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها .

---

(١) انظر : المحصول (٢/٢٥٢ ، ٢٥٣) والتحصيل (٢/١٥٦) .

## الدليل الثانى للجمهور

قصة معاذ وأبى موسى

قال : و الثانى قصة معاذ (١) وأبى موسى (٢) . قيل : كان ذلك قبل نزول (اليوم أكلت لكم دينكم) قلنا : المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع . الثالث : أن أبا بكر قال فى السكالة : أقول برأى : السكالة ماعدا الوالد والولد ، والرأى هو القياس لإجماعا ، وعمر (٣) أمر أبا موسى فى عمده بالقياس . وقال فى الحد : اقضى فيه برأى . وقال عثمان : (٤) إن انبعت رأيك فسديد . وقال على (٥) : اجتمع رأي ورأى عمر فى أم الولد ، وقاس

(١) هو : معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الانصارى الخزرجى ، كان أعلم الناس بالحلال والحرام ، توفى سنة ١٨ هـ .

(حلية الاولياء ١/٢٢٨ ، أسد الغاية ٤/٣٧٦) .

(٢) هو : عبد الله بن قيس بن سليم ، أسلم قبل الهجرة ، وهاجر إلى الحبشة وإلى المدينة بعد خيبر ، توفى سنة ٤٣ هـ . وقيل : ٤٤ هـ (الإصابة ٢/٣٥٩ ، شذرات الذهب ١/٥٣) .

(٣) هو : عمر بن الخطاب بن قنيل القرشى العدوى ، ثانى الخلفاء الراشدين ، ومن العشرة المبشرين بالجنة ، تزوج رسول الله ﷺ من ابنته السيدة حفصة أم المؤمنين - رضى الله عنها وعن أبيها - توفى سنة ٢١ هـ (حلية الاولياء ١/٣٨ ، صفة الصفوة ١/١٠١ ، أسد الغاية ٣/١٩) .

(٤) هو : عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية ، ثالث الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، توفى سنة ٣٥ هـ (صفة الصفوة ١/١١٢ ، غاية النهاية ١/٥٠٧) .

(٥) هو : على بن أبى طالب بن عبد المطلب ، الهاشمى القرشى ، رابع الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وابن عم النبي ﷺ وزوج بنته السيدة فاطمة الزهراء - رضى الله عنها - توفى سنة ٤٠ هـ (صفة الصفوة ١/١١٨ ، تاريخ الطبرى ٦/٨٣) .

ابن عباس (١) الجده على ابن الابن في الحجب ولم يشكر عليهم وإلا لأشهر .  
 قيل : ذموه أيضا . قلنا حيث فقد شرطه توفيقاً . الرابع : أن ظن تعليل  
 الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع ،  
 والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع ،  
 فتعين العمل بالراجح .

أقول : الدليل الثاني على حجية القياس : السنة ، فإنه روى أن  
 النبي ﷺ بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قاضين كل واحد منهما في ناحية  
 فقال لهما بم تقضيان ؟ فقالا : إذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الأمر  
 بالأمر ، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام  
 « أصبتم » (٢) .

(١) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم النبي ﷺ حبر الأمة ،  
 وترجمان القرآن ، توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ .

(الإصابة ٣٣٠٢ ، شذرات الذهب ١ / ٧٥) .

(٢) جمع المصنف - تبعاً لصاحب المحصول - بين معاذ بن جبل وأبي موسى  
 الأشعري ، وهي رواية صحيحة ، رواها البخاري عن أبي بردة - رضي الله عنه -  
 قال : « بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن ، وبعث كل  
 واحد منهما على خلاف ، ثم قال : « يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا » ،  
 انظر التاج (٤ / ٤٤١) .

والمشهور في كتب الأصول حديث معاذ - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ  
 لما بعثه إلى اليمن قال له : « كيف تقضى إن عرض لك قضاء » ؟ قال : أفضى  
 بكتاب الله . قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ، أو قال : فإن لم تجد في كتاب  
 الله ، ؟ قال : فسنة رسول الله ﷺ قال : « فإن لم يكن في سنة رسول الله ،  
 أو قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ، قال : اجتهد رأيي ولا آلو » أي :  
 لا أقصر في البحث والنظر [ قال : فضرب رسول الله ﷺ صدره ، وقال :  
 « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله » رواه أحمد في المسند  
 (٢٣٠ / ٥) وأبو داود : كتاب الأقضية - باب اجتهد الرأي في القضاء =

حديث (٣٥٩٢) والترمذى : كتاب الاحكام ، باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى حديث (١٣٢٧) والدارمى ، السنن : المقدمة - باب الفتيا وما فيه من الشدة (٦٠١١) .

والطبرانى : كما فى تلخيص الحبير (٢٠٧٦) وابن عدى فى الكامل فى الضعفاء ، والبيهقى : كتاب آداب القاضى ، باب ما يقضى به القاضى ويقتضى به المفتى ، فإنه غير جائز له أن يقلد (١٠ / ١١٤) . من طريق الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص من أصحاب معاذ .

قال الترمذى : لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس له إسناد متصل . ونقل الحافظ ابن حجر فى تلخيص الحبير (٤ / ١٨٢ ، ١٨٣) عن البخارى فى تاريخه أنه قال : د الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ ، وعنه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا .

ونقل عن الدارقطنى فى العلل أنه قال : د رواه شعبة عن أبي عون هكذا . وأرسله ابن مهدى وجماعات عنه ، والمرسل أصح .

وقال ابن حزم فى الإحكام : د حديث ساقط لم يروه أحد عن غير هذا الطريق ، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا ، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو ، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه ، (الإحكام ٧ / ٩٧٥) ومع ذلك فقد دافع المحققون من الأصوليين عن الحديث وأثبتوا أنه يحتج به فى هذا المقام ؛ لأن له ما يقويه من الأدلة الأخرى ، والالجمعة مجمعة على العمل به .

قال أبو يعلى فى العدة (٤ / ١٢٩٢) وما بعدها : د فإن قيل : هذا الخبر لا يصح لإسناده ، لأنه يرويه الحارث بن عمرو ، ابن أخى المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن النبى ﷺ قال ذلك ، وأهل حمص بجاهيل ، فلا يصح التعلق به .

قيل : هو خبر صحيح رواه أبو داود فى سننه ، وأبو عبيد فى القضاء ، وابن المنذر .

واعترض الخصم بأن تصويب النبي ﷺ كان قبل نزول قوله تعالى :  
 (اليوم أكملت لكم دينكم) (١) فيسكون القياس حجة في ذلك الزمان ،  
 لكن النصوص غير وافية بجميع الأحكام ، وأما بعد إكمال الدين ،  
 والتنصيص على الأحكام فلا يكون حجة ، لأن شرط القياس فقدان النص .  
 والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقاً ، والأصل عدم  
 التخصيص بوقت دون وقت . والمراد من الإكمال المذكور في الآية إنما هو

== وقوله : «أناس من أصحاب معاذ ، يدل على شهرته وكثرة زواته ، وقد  
 عرف ديقه ، والظاهر من أصحابه الدين والنقة ، والزهد والصلاح .

وعلى أنه روى وسمى رجل منهم وهو ثقة معروف ، فردى عبادة بن نسي  
 عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل ، وعبد الرحمن بن غنم ثقة مشهور .  
 فإن قيل : هذا من أخبار الآحاد ، فلا يصح أن يحتج به في هذه المسألة التي  
 هي أصل .

قيل : هذا أشهر وأثبت من قوله «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ، وقد احتج به  
 المخالف في الإجماع ، فكان هذا أولى ...

وفي التمهيد لأبي الخطاب (٣ / ٢٨٢) : «حديث معاذ تلقته الأمة بالقبول ،  
 ففهم من أخذه به ، ومنهم من تأوله ، على أنه يجوز أن يثبت القياس بخبر الواحد ،  
 لأن الدليل المعلوم قد دل على خبر الواحد ، ولأن خبر الواحد يثبت به الخطر  
 والإباحة والعبادات والحدود والقتل ، وهذه الأحكام هي الثابتة بالقياس ،  
 فجاز أن يثبت به القياس .»

وقال الغزالي عن هذا الحديث : «... تلقته الأمة بالقبول ، ولم يظهر  
 أحد فيه طعناً أو إنكاراً ، فلا يقدح فيه كونه مراسلاً ، بل لا يجب البحث عن  
 إسناده ، انظر المستقصى (٢ / ٢٥٤) .

(١) سورة المائدة من الآية ٣ .

(٢ - الأسنوى - ج ٣)

إكمال الأصول، لأننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة،  
فيكون القياس حجة في زماننا لإثبات تلك الفروع .

## الدليل الثالث

على حجية القياس الإجماع

الدليل الثالث على حجية القياس : الإجماع ، فإن الصحابة قد تكرروا  
منهم القول به من غير إنكار فكان ذلك إجماعاً . بيانه : أن أبا بكر رضى الله  
عنه سئل عن السكالة ، فقال : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله ،  
وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان : السكالة ماعدا الوالد والولد (١) والرأى  
هو القياس إجماعاً كما قال المصنف .

وأيضاً : فإن عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعري في البصرة  
وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال : أعرف الأشباه والنظائر ، وقس

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ، وعبد الرزاق في المصنف : كتاب الفرائض  
- باب السكالة - حديث رقم ( ١٩١٩٠ ) وسعيد بن منصور ، والدارمي :  
كتاب الفرائض - باب اهلالة - ( ٢ / ٢٦٥ ، ٣٦٦ ) .

والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب الفرائض - باب : حجب الإخوة  
والإخوات من قبل الأم بالاب والجد والولد وولد الولد .

ولفظه : وعن الشعبي قال : سئل أبو بكر - رضى الله عنه - عن السكالة  
فقال : إنى سأقول فيها برأى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فنى ومن  
الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد ، فلما استخلف عمر - رضى الله عنه - قال :  
إنى لاستحيي الله أن أرد شيئاً قاله أبو بكر . قال الحافظ ابن حجر في تلخيص  
الحبير ( ٣ / ٨٩ ) ، رجاله ثقات ، إلا أنه منقطع .

قال الشيخ عبد الله الهاربي : ولأن الشعبي لم يدرك الشيخين - رضى الله عنهما - ،  
انظر : الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢١٢ - ٢١٣ .

الأمر برأىك» (١). وقال عمر أيضاً في الجلد : « اقضى فيه برأى » (٢) .  
وقال عثمان لعمر : « إن اتبعت رأيك فسيدي ، وإن تتبع رأى من قبلك  
فنعم الرأى » . وقال على رضى الله عنه : « اجتمع رأى ورأى عمر في أمهات  
الاولاد أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن يبعن » (٣) .

وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجلد على ابن الابن في حجب الاخوة  
وقال : « ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت (٤) يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أبا  
الاب » (٥) . فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة

---

(١) رواه الدارقطني في السنن : كتاب الاقضية والاحكام حديث رقم ١٥  
« من طريق عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلى قال : كتب عمر - رضى الله  
عنه - إلى أبي موسى : أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ...  
ثم قال : ألستم فيما يختلف في صدرك بما لم يبلغك في الكتاب أو السنة ، أعراف  
الامثال والاشباه ثم قس الاولور عند ذلك ، فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها  
بالحق فيما ترى ... » .

(٢) أخرجه الدارمى : كتاب الفرائض - باب قول عمر في الجلد (٢/ ٣٥٤)  
والبيهقى في السنن الكبرى : كتاب الفرائض - باب : من لم يورث الإخوة مع الجلد  
(٦ / ٢٤٦) وعبد الرزاق في المصنف : كتاب الفرائض - باب فرض إلى حديث  
(٥١ / ١٩) والحاكم في المستدرک : كتاب الفرائض (٤ / ٣٤٠) .

(٣) أخرجه البيهقى في السنن الكبرى : كتاب عتق أمهات الاولاد - باب  
الخلاف في أمهات الاولاد (١٠ / ٣٤٨) وعبد الرزاق في المصنف : كتاب  
احكام العبيد - باب : بيع أمهات الاولاد (١٣٢٢٤) .

(٤) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الانصارى الخزرجى ، من أكابر الصحابة ،  
كان من كتاب الوحى ، وهو الذى جمع القرآن في عهد أبى بكر الصديق - رضى  
الله عنه - توفي سنة ٤٥ هـ .

صفة الصفوة (١ / ٢٩٤ ، الاعلام ٣ / ٩٥ ، ٩٦) .  
(٥) أخرج هذا الاثر البيهقى في كتاب الفرائض - باب من ورث الإخوة =

الصادرة عن أكابر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاندة، ولم ينكر أحد ذلك عليهم، وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً فكان ذلك إجماعاً.

فإن قيل : الإجماع السكوتي ليس بحجة ، قلنا : قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعهم .

وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر ، وضعف الاستدلال بما عداه وقوله « قبل : ذموه أيضاً ، أى لا نسلم أن الباقيين لم ينكروا ، فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال : « أى سماء تظللنى ، وأى أرض تغلبنى إذا قلت فى كتاب الله برأى » (١) .

ونقل عن عمر أنه قال : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السفن ، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى ، فضلوا وأضلوا » (٢) .

وقال « على » كرم الله وجهه : « لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره » (٣) .

---

مع الجلد ( ٦ / ٢٤٨ ) وعبد الرزاق فى المصنف : كتاب الفرائض - باب فرض الجلد - ( ١٠ / ٢٦٥ ) .

(١) أخرج هذا الأثر : ابن عبد البر فى كتابه « جامع بيان العلم وفضله » ( ٢ / ٦٤ ) والدارقطنى فى سننه : كتاب النوادر ( ٤ / ١٦٤ ) وابن حزم فى الأحكام ( ص ٧٧٩ ) .

(٢) أخرجه الخطيب فى كتابه « المقيمه والمتفق » ، ( ١ / ١٨٠ ، ١٨١ ) وابن عبد البر - فى كتابه جامع بيان العلم وفضله - باب : ما جاء فى ذم القول فى دين الله بالرأى والظن والقياس .

(٣) أخرجه أبو داود فى سننه : كتاب الطهارة - باب كيف المسح ( ١ / ٣٦ ، ٣٧ ) كما أخرجه الخطيب من قول عمر - رضى الله عنه - فى كتابه « المقيمه والمتفق » ، ( ١ / ١٨١ ) وابن حزم فى الأحكام ص ٣٨٠ .



وعن ابن عباس أنه قال : « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم » (١) .

وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم إنكاره هم الذين نقل عنهم القول به ، فلا بد من التوفيق بين النقلين ، فيحمل الأول على القياس الصحيح ، والثاني على الفاسد ، توفيقاً بين النقلين وجهاً بين الروايتين .

## الدليل الرابع

على حجية القياس : العقل

الدليل الرابع وهو : الدليل العقلي ، أن المجتهد إذا غاب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية ، ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع ، وحصول الظن بالشئ منسازم لحصول الرهم بثبوتها ، وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم ، لاستلزامه اجتماع النقيضين ، ولا أن يترك العمل بهما ، لاستلزامه ارتفاع النقيضين ، ولا أن يعمل بالوهم دون الظن ، لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممنوع شرعاً وعقلاً ، فتعين العمل بالظن ، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك ، وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه .

## أدلة المنكرين للقياس

قال : « احتجوا بوجوه : الأول : قوله تعالى : ( لا تقدموا ) ، ( وأن تقولوا ) ، ( ولا تقف ) ، ( ولا رطب ) ، ( وإن الظن ) قلنا : الحكم

(١) أخرجه الدارمي في سننه ( ٥٨ / ١ ) وابن ماجه ( ٢٠ / ١ ) ولفظه عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : « لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي كان قبله ، أما إنني استأعنى عاماً أخصب من عام ، وأميراً خيراً من أمير ، ولكن عطاؤكم وخياركم وفقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً ، ويحیی قوم يقيسون الأمور برأيهم » .

مقطوع والظن في طريقه . الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة ، وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . والثالث : ذم بعض الصحابة له من غير تكبير ، قلنا : معارضان بمثلها فيجب التوفيق . الرابع نقل الإمامية إنكاره عن العترة . قلنا : معارض بنقل الزيدية . الخامس بأنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى : ( ولا تنازعوا ) قلنا : الآية في الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام : « اختلاف أمتي رحمة ، السادس : الشارع فصل بين الأزمئة والأحكام في الشرف ، والصلوات في القصر ، وجمع بين الماء والتراب في التطهير ، وأوجب التعفف على الحرمة الشهوات دون الأمة الحسنة ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر ، وذلك يناقض القياس ، قلنا : القياس حيث عرف المعنى » .

أقول : احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والمحقق .

الأول : الكتاب وهو آيات فنها قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله )<sup>(١)</sup> والقول بمقتضى القياس تقدم بين يدي الله ورسوله ، لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة .

ومنها قوله تعالى : ( وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون )<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم )<sup>(٣)</sup> .

(١) سورة الحجرات من الآية ١ .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٦٩ ، والأعراف من الآية ٣٣ .

(٣) سورة الإسراء من الآية ٣٦ .

وجه الدلالة : أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم ، لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها ، فلا يجوز العمل به للآية .

ومنها قوله تعالى : ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) (١) فإنه يدل على اشتغال الكتاب على الأحكام كلها ، وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس ، لأن شرطه فقد انقضى .

ومنها قوله تعالى : ( وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ) (٢) والقياس ظن فلا يغني شيئاً .

وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به ، والظن وقع في الطريق الموصلة إليه كما تقدم تقريره في حشد الفقه ، وهذا الجواب ليس شاملاً للآية الأولى ولا للآية الرابعة ، بل الجواب عن الأولى : أنه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تعديماً بين يدي الله ورسوله .

والجواب عن الرابعة : أنه يستحيل أن يكون المراد منهما اشتغال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة ، فإنه خلاف الواقع ، بل المراد دلالتها عليهما من حيث الجملة ، سواء كان بوسط أو غير وسط ، وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس ، لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس ، فيكون القياس محتاجاً إليه .

الدليل الثاني : على إبطال القياس : السنة ، وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة .

---

(١) سورة الانعام من الآية ٥٩ .

(٢) سورة النجم من الآية ٢٨ .

الدليل الثالث : الإجماع ، فإن بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم إيضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقيون عنه فكان إجماعاً .

وأجاب المصنف عن السنة والإجماع بأنهما معارضان بمثلتهما كما سبق أيضاً ، فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح ، وإنكاره على القياس الفاسد .

الدليل الرابع : أن الإمامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني أهل البيت إنكار العمل بالقياس ، وإجماع العترة حجة .

وجوابه : أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية ، فإنهم من الشيعة أيضاً وقد نقلوا إجماع العترة على العمل بالقياس ، على أنه قد تقدم أن إجماعهم ليس بحجة .

الدليل الخامس المعتبر : وهو أن القياس يؤدي إلى الخلاف والممازعة بين المجتهدين للاستقراء . ولأنه تابع للأمارات ، والأمارات مختلفة ، وحينئذ فيكون ممنوعاً لقوله تعالى : ( ولا تنازعوا ) (١) .

وأجاب في المحصول : بأن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية فما كان جواباً لهم كان جواباً لنا (٢) .

وأجاب المصنف : بأن الآية إنما وردت في الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى : ( فتفشلوا ونذهب ربحكم ) فأما التنازع في الأحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام : « اختلاف أمتي رحمة » (٣) وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل .

---

(١) سورة الانفال من الآية ٤٦ .

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٩٨ ) .

(٣) قال الحافظ ابن حجر : « هذا حديث مشهور على اللسان ، وزعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له - لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً ، =

الدلائل السادس : دليل النظام - وهو من المعقول أيضاً وعليه اعتمد النظام - أن الشارع فرق بين المنائلات ، وجمع بين المختلفات ، وأثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها ، وذلك كله ينافي القياس ، لأن مدار القياس على إبداء المعنى ، وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى ، وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند إبداء الجامع .

أما بيان التفريق بين المنائلات ، فإن الشارع قد فرق بين الأزمئة في الشرف ، ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرها ، وكذلك الأمانة كتفضيل مكة والمدينة ، مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة . وفرق أيضاً بين الصلوات في القصر ، فرخص في قصر الرباعية دون غيرها .

وأما بيان الجمع بين المختلفات ، فلأنه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما ، مع أن الماء ينظف والتراب يشوه .

وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها ، فلأنه تعالى أوجب التعفف أي غرض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاة شعرها وبشرتها ، مع أن الطابع لا يميل إليها دون الأمة الحسنة ، التي يميل إليها الطابع .

---

== وقال : اعترض على هذا الحديث بأنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً ، ثم تشاغل برد هذا الكلام ولم يقع في كلامه شقاء في عزو الحديث ، ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده ، والمقاصد الحسنة للسخاوي ، حديث رقم ٣٩ ، وعزاه الحافظ العراقي في تخريج أحاديث مختصر المنهاج حديث رقم ٦٠ إلى آدم بن أبي إياس في كتاب العلم والحكم بلفظ ، اختلاف أصحاب رحمة ، وقال : هو مرسل ضعيف .

وأخرجه البيهقي في المدخل ( ١٦٢ ، ١٦٣ ) من طريق الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد قال : أهل العلم أهل توسعة وما برح المفتون يختلفون : فيحل هذا ويحرم هذا فلا هذا يعيب على هذا إذا علم هذا ، كما أخرجه الطبراني ، والديلمي في مسند الفردوس .

انظر : كشف الخفا ( ١ / ٦٤ ) والمقاصد الحسنة ص ٢٦ ، ٢٧ .

ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطئ للحرمة يصير محصناً دون واطئ الأمة .

وأيضاً فلائنه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل ، دون غصب الكثير ، وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكافر ، أى بخلاف القاذف بالكافر ، وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة رجال ، واكتفى في الشهادة على القتل بإثنين مع كونه أغاظ من الزنا .

وأجاب المصنف : بأننا إنما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى ، أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض ، وغالب الأحكام من هذا القبيل ، وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تندح في حصول الظن الغالب ، لا سيما . والفرق بين المناثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يومهم أنه جامع ، أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع فقه ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء .

## المسألة الثانية

هل النص على العلة أمر بالقياس

قال : و الثانية ، قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء : إن التنصيص على العلة أمر بالقياس . و فرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا لأنه إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً وعليه إسكارها .

قيل : الأغلب عدم التقييد . قلنا : فالتنصيص وحده لا يفيد . قيل : ولو قال : علة الحرمة الإسكار لاندفع الاحتمال . قلنا : فيثبت الحكم في كل الصور بالنص .

## مذهب النظام ودليله

رفع  
عبد الرحمن النجدي  
السلمة (نزهة الزوار)

أقول : ذهب النظام وأبو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء ، وكذا الإمام أحمد (١) إلى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقاً ، سواء كان في طرف الفعل كقوله : تصدقوا على هذا لفقره ، أو الترك كقوله : حرمت الخمر لإسكارها .

وقال أبو عبد الله البصري : التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس ، بخلاف علة الترك ، والصحيح عند الإمام ، والامدى ، وأتباعهما أنه لا يكون أمراً به مطلقاً ، بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ، ونقله الامدى عن أكثر الشافعية ، ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لإشعار الدليل به ، والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور ، وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه ، وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة .

ونقل عنه الغزالي في المستصفى : أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع موارد ما بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (٢) .

(١) هو : أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، أحد الأئمة الأربعة ، ولد ببغداد ونشأ بها وطلب العلم وسمع الحديث ، حتى بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق ، فأصبح صاحب مذهب متبوع ، وفضائله كثيرة ، جمع بين الفقه والحديث . من مؤلفاته : المسند ، ودر التاريخ ، وعلل الحديث ، توفي سنة ٢٤١ هـ .

انظر في ترجمته : ( حلية الأولياء ٩ / ١٦١ ، تاريخ بغداد ٤ / ٤١٢ ، وفيات الاعيان ١ / ٤٧ ) .

(٢) انظر في هذه المسألة : ( المعتمد ٢ / ٧٥٣ وما بعدها ، المحصول ٢ / ٢٩٩ وما بعدها ، الإحكام للأمدى ٣ / ٦٢ ، المستصفى ٢ / ٦٩ ) .

## دليل الجمهور

وقوله : « لنا ، أى الدليل على ما قلناه أن الشارع إذا قال مثلاً حرمت الخمر لكونها مسكرة ، فإنه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الإسكار مطلقاً ، ويحتمل أن يكون هو إسكار الخمر ، بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص إسكارها ، بترتب مفسدة عليه دون إسكار النبيذ وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى التحريم إلى غيرها إلا عند ورود الأمر بالقياس .

وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الأولى لما تقدم .  
اعترض الخصم من وجهين :

أحدهما : أن الأغلب على الظن في هذا المثال كون الإسكار علة للتحريم مطلقاً ، لأنه وصف مناسب للحكم ، وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له حينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد .

ويحتمل أن يريد أن الأغلب في العال تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء .

وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في التنصيص على العلة هل يستقل بإفادة وجوب القياس أم لا ، وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم إليه كون العلة مناسبة ، أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول (١) ، وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ، ما لم يدل دليل على وجوب إلحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة ، أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٠١) .



الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذي ذكرتموه وهو شكون العلة إسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الإسكار ، فإن احتمال التقييد ينقطع ههنا وتثبت الحرمة في كل الصور .

وأجاب المصنف بأننا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنهه يكون بالنهض لا بالقياس .

قال في المحصول : لأن العلم بأن الإسكار من حيث هو إسكار يقتضى الحرمة . وجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر ، من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم ببعض الآخر ، وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جهل البعض أصلاً والآخر فرعاً بالاولى من العكس ، وإنما يكون قياساً إذا قال : حرمت الخمر لكونه مسكراً (١) .

واستدل أبو عبد الله البصري على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذياً فإنه يدل على تركه لكل مؤذ ، بخلاف من ارتكب أسراً لمصلحة كالتصدق على فقير ، فإنه لا يدل على تصدقه على كل فقير .

والجواب : أنا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ ، سلبناه لكنهه لفريضة التأذى لا لمجرد التنهيهض على العلة .

### المسألة الثالثة

#### في تقسيمات القياس

قال : ، الثالثة : القياس إما قطعى أو ظنى ، فيكون الفرع بالحكم اولى كتحریم الضرب على تحریم التأفیف . أو مساوياً كقياس الأمة على العبد في السراية ، أو أدون كقياس البطانيخ على البر في الربا . قيل : تحریم التأفیف

(١) المصدر السابق .

يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً ، ويسكذبه قول المالك للجلاد أقتله ولا تستخف به . قيل : لو ثبت قياساً لما قال به منكروه . قلنا القطعي لم ينكر . قيل : نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى كقولهم : فلان لا يملك الحبسة ولا النكير ولا القطمير ، قلنا : أما الأولى فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل ، وأما الثاني فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا .

أقول : هذه المسألة قررها الشارحون على غير وجهها ، وقد يسم الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في أمرين : أحدهما : القياس .

والثاني : الحكم الذي في الأصل .

فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية فقد يكون ظنياً ، فالقطعي يتوقف على مقدمتين فقط .

إحداهما : العلم بعلة الحكم .

والثانية : العلم بمحصول مثل تلك العلة في الفرع ، فإذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً . ثم مثل له الإمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف (١) ، فإن بقياس قطعي لأننا نعلم أن العلة هي الأذى ، ونعلم وجودها في الضرب ، وليكن الحكم ههنا ظني ، لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله ، فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي ، والحكم المستفاد منه ظني .

وحاصله : أنا قطعنا بإلحاق هذا الفرع لذلك الأصل في حكمه المظنون . وأما القياس الظني فهو أن تكون إحدى المقدمتين أو كليهما مضمونة ، كقياس السفرجل على البر في الربا ، فإن الحكم بأن العلة هي الطعم ليس

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

مقطوعاً به ، لجواز أن تكون هي السكبل أو القوت كما قاله الخصم . وإلى هذا كله أشار المصنف ( بقوله : القياس إما قطعى وإما ظنى ) .

الأمر الثاني : الحكم الذى فى الأصل . قال فى المحصول فينظر فيه ؟ فإن كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه ، قال : لأنه ليس فوق اليقين مرتبة . والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت ، وقد تقدم الكلام عليه فى الخبر المتواتر ، قال : فإن لم يكن قطعياً ، أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن ، فثبتت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الأصل ، وقد يكون مساوياً له ، وقد يكون دونه ، فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، فإن الأذى فيه أكثر ، وأما المساوى فكمية قياس الأمة على العبد فى سرابة العتق من البعض إلى الكل ، فإنه قد ثبت فى العبد بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أعتق شركاً له فى عبد قوم عليه » (١) ، ثم قسمنا عليه الأمة وهما متساويان فى هذا الحكم لتساويهما فى هلته ، وهى تشوف الشارع إلى العتق ، ويسمى هذان القسمان بالقياس فى معنى الأصل ، ويسميان أيضاً بالقياس الجلى ، وهو ما يقطع فيه بغنى تأثير الفارق بين الأصل والفرع ، فإننا نقطع الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والأنونة لآنا تأثير لهما فى أحكام العتق ،

---

(١) حديث صحيح : أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر - فى كتاب الشركة - باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل ، كما أخرجه فى كتاب العتق - باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء بلفظ : « من أعتق شركاً له فى عبد ، قوم عليه نصيب شريكه » ، ثم يعتق ، كما أخرجه مسلم : كتاب العتق ( ١٥٠١ / ١ ) وأبو داود : باب فيمن روى أنه لا يستسمى ، والترمذى : كتاب الأحكام : باب ما جاء فى العبد يكون بين الرجلين ، فيعتق أحدهما نصيبه ، والنسائى : كتاب البيوع - باب الشركة فى الرقيق ، وابن ماجه : كتاب العتق - باب من أعتق مشركاً له فى عبد .

وأما الأدون فهي الأقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم ، كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم ، فإنه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو الكيل هكذا علله بعض الشارحين ، وعلمه بعضهم بأن الطعم في المقتات أكثر مما هو في البطيخ (١) .

وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله : « فيكون الفرع ، إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو ، وليس مفرعا على القياس الظني ، وإن أوجه كلام المصنف ، وصرح به الشارحون أيضا ولهذا جعلهما الإمام مسألتين مستقلتين وقررها بمعنى الذي قررته من أوله إلى آخره .

وقوله : « قبل : تحريم ، أي استدلال القائل بأن التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه :  
أحدها : فهم أهل العرف له .

وجوابه : أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاذ بقتله وينهاه عن الاستخفاف به ، ليكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لمكانه يصح .

الدليل الثاني : أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس . وأجيب : بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم ، والمنسكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفي فقط .

الثالث : أن نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى ، كقولهم : فلان لا يملك الحبة . فإنه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما ، كقولهم : لا يملك الفقير ولا القطمير . فإنه يدل على أنه لا يملك شيئا أبته ، من غير نظر إلى القياس ، فكذلك نفي التأفيف مع الضرب ، والنكير : هو النقرة التي على

---

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٣٠٤ ) .

ظهر الثروة ، والقطمير : هو ما في شقها هكذا قاله في المحصول (١) ، ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح أن الذي في شقها هو الفتييل ، وأما القطمير : فهو القشرة الرقيقة أى الثوب .

وأجاب المصنف : بأن المثال الأول إنما دل فيه نفي الأدنى على نفي الأعلى لكون الأدنى وهو الحبة جزءاً للأعلى ، ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل .

وأما الثاني : وهو النقيض والقطمير ، فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفي ما يساوي شيئاً ، فدعوى النقل فيهما ضرورة بخلاف صورة النزاع ، فإنه لا ضرورة فيها إلى دعوى النقل ، لجواز الحمل على المعنى اللغوي ، وذلك أن تقول : الحبة اسم للواحد مما يزرع ، فلا يلزم من نفيها نفي غيرها ، فإن ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة . قلنا : الأصل عدم الحذف ، فإن ادعى اشتغاره في العرف ، فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الأمثلة .

## المسألة الرابعة

فيما يجري فيه القياس

قال : ه الرابعة : القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكيفيات لعموم الدلائل ، وفي العقليات عند أكثر المتكلمين ، وفي اللغات عند أكثر الأدباء دون الأسباب والعادات كما قل الحيز وأكثره .

أقول : الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام : أن القياس يجري في الشرعيات كلها ، أى يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود ، والكيفيات ، والرخص ، والتقديرات ، إذا وجدت شرائط القياس فيها (٢) .

(١) المصدر السابق ٣٠٣ . (٢) انظر : المحصول (٢ / ٢٤٦) .

(٣ - الاسنوى - ٢٣)

وقالت الحنفية : لا يجوز القياس في هذه الأربعة ، ورأيت في باب الرسالة من كتاب البويطى الجزم به في الرخص ، ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعى في جواز العرايا في غير الرطب والغنق قياساً .

وذهب الجبائي ، والكركشى إلى أن القياس لا يجرى في أصول العبادات كما يجب الصلاة بالإيماء في حق العاجز عن الإتيان بها ، بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام ، والجامع بينهما هو المعجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل ، وصحح الأمدى ، وابن الحاجب أنه لا يجرى في جميع الأحكام ، لأنه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية (١) .

ثم استدلل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع . فمثال الحدود : إيجاب قطع النباش قياساً على السارق ، والجامع أخذ مال الغير خفية .

قال الشافعى : وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان ، فإنهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بإمرأة ، وعين كل منهم في زاوية أنه يكذب استحساناً ، مع أنه على خلاف العقل ، فلأن يعمل فيما يوافق العقل أولى .

ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطئ ، قال الشافعى : ولا نهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع ، وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً (٢) .

والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا : إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملقاة ، وهذا لا ينفعهم فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية .

---

(١) صححه الأمدى في الإحكام (٣ / ١١) .

(٢) انظر الرسالة للإمام الشافعى ص ٥٠٣ وما بعدها .

وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعي ، فإن الاختصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ، وهم قد عدود إلى كل النجاسات .

## القياس في المقدرات

قال : « وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم في الدلو والبر ، يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار ، فقالوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا ، وفي الفأرة: أقل من ذلك ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع ، فيكون قياسا .

واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام: « ادرؤوا الحدود بالشبهات » (١) والقياس شبهة لا دليل قاطع ، وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى إليها ، وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى ، فلا تتعدى فيها مواردنا ، وعلى الكيفيات بأنها على خلاف الأصل ، لأنها ضرر ، والدليل ينفي الضرر . والجواب : أنه مشقوض بما قلناه .

## القياس في العقليات

وقوله : « وفي العقليات ، أي ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس في العقليات إذا تحقق فيها جامع عقلي إما بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل .

(١) هذا الحديث مروي عن عائشة - رضي الله عنها - مرفوعا بلفظ : « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة » أخرجه الترمذي : كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود ، أخرجه موصولا وموقونا ، وقال: الموقون أصح ، كما أخرجه الدارقطني في أوائل كتاب الحدود ، والبيهقي : كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات ، والحاكم في المستدرک : كتاب الحدود - باب : إن وجدت لمسلم مخرجا نخلوا سيده وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، .

قال في المحصول : ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد ، بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا : العالمية في الشاهد ، يعنى المخلوقات معللة بالعلم . فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى . وأما الجمع بالحد فكقولنا : حد العالم ، شاهداً من له العلم ، فكذلك في الغائب ، وأما الجمع بالدليل فكقولنا : التخصيص والاتفاق يدلان على الإرادة والعلم شاهداً فكذلك في الغائب ، وأما الجمع بالشرط فكقولنا : بشرط العلم والإرادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغائب .

### القياس في اللغات

وقوله : « وفي اللغات ، أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص ، وقال الإمام هنا : إنه الحق .

قال : وذهب أكثر أصحابنا ، وأكثر الحنفية إلى المنع واختاره الأمدى ، وابن الحاجب ، وجزم به الإمام في المحصول في كتاب الأوامر والنواهي في آخر المسألة الثانية ، وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف ، وحاصله : أن الخلاف لا يأتي في الحكم الذي ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراد بالاستقراء ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ، ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه لأفراد نوع سواء جامداً كرجل ، وأسماء ، أو مشتقاً كضارب ومضروب ، ولا في أعلام الأشخاص كزيد ، وعمرو فإنها لم توضع لها المناسبة بينها وبين غيرها ، وإنما محل الخلاف في الأسماء التي وضعت على الذوات لأجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً ، وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها ، فحينئذ يجوز على رأى إطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني ، وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب



في الإسكار ، وكذلك في تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا ، وفائدة الخلاف في هذه المسألة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر ، والسرقه ، والزنا على شارب النبيذ ، واللائط ، والنباش (١) .

واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى : ( فاعتبروا ) وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الإسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا وعندما ، فدل على أن الإسكار هو العلة في إطلاق الاسم ، فحيث وجد الإسكار جاز الإطلاق ، وإلا تخلف المعلول عن علمته .

واعترض الخصم : بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع . لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ، ولهذا لو قال : اعتقت غائما لسواده لم يعتق غيره من السود ، وحيثما فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى .

وأجاب في المحصول : بأننا بينا أن اللغات توقيفية (٢) ، هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات ، فإنه اختار الوقف لا التوقيف .

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها ، فإن القارورة مثلا إنما سميت بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها ، ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض ، والأنهار مع أنها لا تسمى بذلك .

وأجاب الإمام : بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجري فيها القياس ، وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي (٣) . وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٢٣٧ ) .

(٢) المحصول ( ١ / ٥٥ ) .

(٣) المصدر السابق ( ٢ / ٢١٢ ) .

صرح في أنها وضعت للزجاجة فقط ، وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة  
المرفية ، فإنه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عامائهم تخصص  
بالعرف ما نصه والخاوية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ، ويخبأ  
فيه تخصصاً بشيء معين (١) .

## القياس في الأسباب والشروط

وقوله : « دون الأسباب » ، يعني أن القياس لا يجري في أسباب  
الاحكام على المشهور كما قاله في المحصول ، وصححه الأمدى ، وابن  
الحاجب (٢) .

وذهب أكثر الشافعية كما قاله الأمدى إلى الجواز وقال : إن هذا  
الخلاف يجري في الشروط ، وقال ابن برهان في الأوسط إنه يجري فيها  
وفي المحال أيضا ، فقال : يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال  
عندنا ، خلافا لأبي حنيفة . مثال المسألة أن يقال : الزنا سبب لإيجاب الحد  
لعلة كذا ، فكذلك اللواط بالقياس عليه .

واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا  
للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس ، وإن كان لمعنى مشترك  
كان الموجب للحد هو ذلك المشترك ، وحينئذ يخرج كل من الزنا ، واللواط  
عن كونه موجبا ؟ لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع  
ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما ، وحينئذ فلا يصح القياس  
لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا . وفي هذا الدليل بحث  
بطول ذكره .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٢٤٥) .

(٢) انظر المحصول (٢ / ٢٩٧) والإحكام (٣ / ١٢) ، مختصر ابن الحاجب

وشرح العنبد (٢ / ٢٥٥) .

## القياس في العادات

وقوله : « والعادات » ، أى لا يجرى القياس أيضاً في الأمور العادية  
كأقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثر ، لأنها تختلف باختلاف  
الأشخاص ، والأزمنة ، والأمرجة ، ولا يعرف أسبابها ، وهذا الحكم  
منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى فقط ،  
ولم يذكره الأمدى ، ولا ابن الحاجب .

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

## السيرة النبوية (الجزء الأول) الباب الثاني

### في أركانه

قال البيضاوي :

إذا ثبت الحكم في صورة لمشارك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلاً ، والثانية فرعاً ، والمشارك علة وجامعة ، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً ، والإمام : الحكم في الأولى أصلاً ، والعلة فرعاً ، وفي الثانية بالعكس ، ويان ذلك في فصلين :

### الفصل الأول

#### في العلة

تعريف العلة :

وهي المعروف للحكم . قيل : المستنبطة عرفت به فيدور . قلنا : تعريفه في الأصل ، وتعريفها في الفرع فلا دور .

أقول : شرع المصنف في بيان أركان القياس ، وهي أربعة : الأصل ، والفرع ، والوصف الجامع بينهما ، وحكم الأصل ، فإن قيل : أهملت خامساً وهو حكم الفرع ، قلنا : أجاب الأمدى : بأن حكم الفرع ثمرة القياس ، فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور (١) .

وفيه نظر فإن ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لانفس الحكم ، فالأولى

---

(١) انظر الإحكام للأمدى ( ٣ / ١١ ) .

أن يجاب بأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل ، وإن كان غيره باعتبار  
المحل ، كما تقدم في تعريف القياس .

ثم إن المصنف لما بين الحكم في أول الكتاب لم يتعرض هنا إلى بيانه ،  
واقصر على بيان الأركان الثلاثة ، فقال : إنه إذا أثبت الحكم في صورة  
لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى ، كشبوت الحرمة في الخمر الإِسْكَار  
المشترك بينهما وبين النبيذ ، فإن الصورة الأولى ، وهي الخمر تسمى أصلاً ،  
والصورة الثانية ، وهي النبيذ تسمى فرعاً ، والمشارك وهو الإِسْكَار يسمى  
علة وجامعاً ، وهذا هو رأى الفقهاء ، ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين ،  
وقال الأمدى : إنه الأشبه لاقتقار النص والحكم إلى المحل بالضرورة من  
غير عكس ، وجعل المتكلمون الأصل هو دليل الحكم في الذى سببناه  
أصلاً ، كالدليل على تحريم الخمر في مثالنا .

وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به ، كتحريم  
الخمر ، وفي بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم  
النبيذ . قال : وهو صحيح أيضاً ، لأن فرع الفرع فرع ، فعلى هذا يتفق  
الإصطلاحان (١) .

ولعل المصنف إنما أهمل بيان فرعه لذلك ، وما قاله من الاتفاق بمنوع ،  
لأن الفرع في الأول هو المحل المشبه لاحكمه ، وقال الإمام : القياس مشتمل  
على أصليين وفرعين : فالحكم الذى في الصورة الأولى كتحريم الخمر أصل  
العلة التى فيها ، والعلة فرع عنه .

وأما في الصورة الثانية وهو النبيذ فإن الأمر بالعكس ، أى تكون  
العلة التى فيه أصلاً للحكم ، والحكم فرعاً عنها ، وهذه الإصطلاحات راجعة  
إلى قولنا : الأصل : ما يبنى عليه غيره ، فأما رجوع الأولين إليه فظاهر .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣ .

وأما الثالث : فلأن إثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم ،  
لأننا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علمته بخلاف النبيذ ، فإن إثبات الحكم فيه  
متوقف على العلة لكون هذا إنما يظهر في العلة المستنبطة خاصة (١) .

وقوله : « وبيان ذلك إلخ » ، لما بين الأركان الثلاثة تبديناً إجمالياً شرع  
في تبينها مفصلة فعقد لذلك فصلين ، الأول : في تعرف العلة ، وبيان انقسامها  
وأحكامها . والثاني في شرائط الأصل والفرع . وقدم الكلام على العلة  
لأنها الركن الأعظم .

وقد اختلفوا في تفسيرها ، فقال الغزالي : العلة هي الوصف المؤثر في  
الأحكام بجعل الشارع لآثاره وتقدم لإبطاله في تقسيم الحكم .

وقالت المعتزلة : هي المؤثر لذاته في الحكم ، وهو مبنى على التحسين  
والتبجيل ، وقد تقدم لإبطاله أيضاً .

وقال الأمدى ، وابن الحاجب : هي الباعث على الحكم ، أى المشتعل  
على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم .

وقال الإمام : إنها المعروف للحكم ، واختاره المصنف (٢) .

فإن قيل : العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة  
الحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة ، فلو عرف الحكم بها لكان  
العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور ، واحترزنا في السؤال بالمستنبطة عن  
المنصوصة ، فإن معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص .

وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل ،  
وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع ، فلا دور لاختلاف الجهة ، وهذا

---

(١) انظر المحصول (٢ / ٣١١) .

(٢) انظر : المستصفي (٢ / ٧٢) ، والإحكام للأمدى (٣ / ١٢) والمحصول

(٢ / ٣١١) .

الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال : إن العلة هي المعرف لحكم الفرع ، أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه .

## طرق العلة

### الأول النص

قال : « والنظر فى أطراف : الطرف الأول : فى الطرق الدالة على العلية : الأول : النص القاطع كقوله تعالى فى الف : ( كيلا يكون دولة ) وقوله عليه السلام : « إنما جعل الإسئذان لأجل البصر ، وقوله : « إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة ، والظاهر اللام كقوله تعالى : ( لدلوك الشمس ) فإن أئمة اللغة قالوا : اللام للتعليل ، وفى قوله تعالى : ( ولقد ذرأنا لجهنم ) وقول الشعاع : « وابنوا للخراب ، للعاقبة مجازاً . وإن مثل « ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليباً ، وقوله عليه السلام : « إنما من الطوافين عليكم والطوافات ، والباء مثل « فبأرحمة من الله لنت لهم » .

أقول : النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف ، لأن الكلام إما فى الطرق الدالة على العلية ، أو فى الطرق الدالة على إبطال العلية . أو فى أقسام العلية . فأما الطرق الدالة على العلية فهى تسعة :

الأول النص ، قال الآمدى : وهو ما يبدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم (١) . وقسمه المصنف تبعاً للإمام ، والآمدى ، إلى قاطع ، وهو الذى لا يَحتمل غير العلية ، وظاهر وهو الذى يَحتمل غيرها احتمالاً مرجوحاً (٢) .

وفى هذا التقسيم نظر ، فإن دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الإمام

(١) انظر : الإحكام للآمدى ( ٣ / ٥٥ ، ٥٦ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٣١١ ، ٣١٢ ) .

كما تقدم غير مرة ، وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسم النص ، لا قسم منه ، ثم إن القاطع له ألفاظ منها « كي » كقوله تعالى في الآية : ( كيلا يكون دولة ) (١) أي إنما وجب تضييحه كي لا يتداوله الأغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شيء ، ومنها « لأجل كذا » أو من أجل كذا كقوله ﷺ « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » (٢).

وكقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي لأجل الدافاة » (٣) أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق .

والدافاة بالذال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ، ومنه قولهم دففت علينا من بني فلان دافاة قاله الجوهري (٤) .

#### (١) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخاري : كتاب اللباس - باب الامتناع ، وفي كتاب الاستئذان - باب : الاستئذان من أجل البصر حديث ( ٥٩٢٤ ، ٦٢٤١ ، ٦٩٠١ ) ومسلم : كتاب الادب - باب تحريم النظر في بيت غيره رقم ( ٢١٥٦ ) والترمذي : كتاب الاستئذان - باب من أطلع في دار قوم بغير إذنه حديث رقم ( ٢٧٠٩ ) وأحمد في المسند ( ٥ / ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ) .  
(٣) حديث صحيح : رواه البخاري : كتاب الاضاحي - باب ما يؤكل من لحوم الاضاحي ، ومسلم : كتاب الاضاحي - باب ما كان من النهي عن أكل الاضاحي ( ١٩٧١ / ٢٨ ) والنسائي في سننه : كتاب الاضاحي - باب النهي عن أكلها ( ٢٠٧ / ٧ ) ومالك في الموطأ : كتاب الضحايا - باب : إدخار لحوم الاضاحي ( ٢ / ٤٨٥ ) .

(٤) فالدافاة : قوم من الأعراب يردون مصر من الأمصار ، والمراد بهم هنا : قوم قدموا المدينة في عيد الاضاحي ، ويحتاجون إلى الطعام ، فنهى النبي ﷺ عن إدخار لحوم الاضاحي ، من أجل أن تعرف عليهم ، ولذلك جاء في حديث آخر : « كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الاضاحي من أجل الدافاة ، فسكوا وادخروا » .



ومنها ما ذكره في المحصول (١) وهو قولنا : لعلة كذا أو لسبب ، أو  
لأثر أو لوجب ، وأهمله المصنف لأنه في معنى لأجل .

ومنها « إذن » وقد ذكرها ابن الحاجب ،

وأما الظاهر فتلاثة ألفاظ :

أحدها : اللام كقوله تعالى : ( أقم الصلاة لدلوك الشمس ) (٢) فإن أهل  
اللغة قد نصوا على أنه للتعليل ، وقولهم في الألفاظ ججة . وإنما لم يكن  
قاطعاً لاحتماله الملك والاختصاص ، وغير ذلك من المعاني المذكورة في  
علم النحو .

فإن قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح فيه التعليل  
كقوله تعالى : ( ولقد ذرأنا لجنهم ) (٣) فإن جهنم ليست علة في الخلق  
كقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم      لدوا للموت وابنوا للخراب (٤)

---

(١) انظر : المحصول ( ٣١١ / ٢ ) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٧٨ .

(٣) سورة الأعراف من الآية ١٧٩ .

(٤) قائله : أبو العتاهية : إسحاق بن إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان ،  
المتوفى سنة ٢١٠ هـ ، انظر : ديوان أبي العتاهية ص ٢٣ ، طبعة بيروت  
سنة ١٩٠٩ م .

والبيت مأخوذ مما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة مرفوعاً  
من حديث طويل جاء فيه . . . . وأن ملكاً يباب آخر في الجنة يقول : يا أيها  
الناس هلموا إلى ربكم ، فإن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى ، وأن ملكاً يباب  
آخر ينادى : يا ابن آدم : لدوا للموت وابنوا للخراب ، ورواه البيهقي عن أبي  
حكيم - مولى الزبير - وفي سنده ضعيفان ، وأبو حكيم مجهول ، ورواه أبو نعيم  
عن أبي ذر موقوفاً ، وأخرج أحمد عن عبد الواحد بن زياد أن عيسى ابن مريم =

فإن الموت ليس علة للولادة ، وكذلك الخراب ليس علة للبناء ، بل اللام هنا للعاقبة ، يعنى أن عاقبة البناء الخراب ، وعاقبة الولادة الموت ، وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم .

وأجاب المصنف بأنه لما ثبت كونها للتعليل ، وتعدر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازاً ، فإنه خير من الاشتراك ، ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتيب العلة الغائية على معلولها .

فقوله : « والظاهر » معطوف على القاطع ، وقوله : « إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فنه اللام ، وإن ، والباء ، وقوله أيضاً : وفى قوله أى واللام فى قوله تعالى ، وقول الشاعر للعاقبة مجازاً .

الثانى : من أقسام الظاهر « إن » كقوله عليه السلام فى حق المحرم الذى وقصته ناقته « ولا تقر به طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليباً » (١) .

فإن قيل : هذا الكلام مخالف لما سياتى فى النوع الأول من أنواع الإيماء ، فإنه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرأه هنا .

فالجواب أن المثال فيه جهتان ، جهة تدل على التعليل بالصريح وهى « إن » ، وجهة تدل على الإيماء وهى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ، فصح التمثيل به للنص تارة والإيماء أخرى .

قال التبريزى فى التنقيح والحق أن « إن » ، لتأكيد ضمون الجملة ، ولا إشعار لها بالتعليل ، ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم .

== قال : « يا بنى آدم لدوا للموت وابنوا للخراب ، تفنى نفوسكم وتبلى دياركم ، كشف الخفا ( ٢ / ١٤٠ ) .

(١) حديث صحيح : أخرجه البخارى : كتاب جزاء الصيد - باب المحرم يموت بعرفة ، ومسلم : كتاب الحج - باب ما يفعل بالمحرم إذا مات ، والنسائى : كتاب الجنائز - موارد الشهيد فى دمه ، والبيهقى : كتاب الجنائز - أبواب الشهيد .

الثالث : « الباء » ، كقوله تعالى : ( فبما رحمة من الله لنت لهم ) (١) أى بصيب الرحمة لنت لهم ، قال فى المحصول : وأصلها الإلصاق ، ولكن العلة لما اقتضت وجود المعاول حصل فيها معنى الإلصاق . لحسن استعمالها فيه مجازاً (٢) .

وهذا الكلام صريح فى أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل ، وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه ، وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا : إن كان كذا ، وكذلك ترتيب الحكم على الوصف .

### الطريق الثانى : الإيما

قال : الثانى الإيما وهو خمسة أنواع :

الاول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ، وتكون الفاء فى الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله (والسارق والسارقة) «لا تقر به طيباً» «زنى ماعز فرجم» (٣) .

فرع : ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية ، وقيل : إذا كان

(١) سورة آل عمران من الآية ١٥٩ .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٣١٢) .

(٣) « ماعز ، هو : ماعز بن مالك الأسلمى ، أبو عبد الله ، صحابى جليل ، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً ، له ترجمة فى : ( الاستيعاب ٣ / ١٣٤٥ ) وقصة رجم ماعز : أخرجهما البخارى : كتاب الحدود باب هل يقول الإمام للمقر : لملك لمست أو غمرت من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، ومسلم : كتاب الحدود - باب : من اعترف على نفسه بالزنا ، من حديث ابن عباس وأبى سعيد الخدرى ، والترمذى : كتاب الحدود - باب ما جاء فى درء الحد عن المعترف إذا رجع ، من حديث أبى هريرة ، وأبو داود : كتاب الحدود - باب الرجم ، عن ابن عباس وأبى هريرة وغيرهما ، وابن ماجه : كتاب الحدود - باب الرجم .

مناسباً . لنا أنه لو قيل : أكرم الجاهل وأهن العالم قبيح ، وليس المجرد الأمر فإنه قد يحسن ، فهو لسبق التعليل ، قيل : الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالاته في الكل . قلنا : يجب دفعا للاشتراك .

## تعريف الإيما

أقول : الإيما هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً ، وقيل : هو ما يدل على علمية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ، ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع :

الأول : ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء . وهو أن يذكر حكم ووصف ، وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم ، وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام :

الأول : أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام « لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليها » (١) .

الثاني : أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمثل .

الثالث : أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٢) .

الرابع : أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى : « زنى ما عز فرجم » ، ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب .

قال الإمام : ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلمية من الوارد في كلام الراوى ، قال : ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ، ثم علله بعلته فيها نظر .

---

(١) تقدم تخريجه .

(٢) سورة المائدة من الآية ٣٨ .

وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الإيماء  
نص عليه الأمدى أيضاً، وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (١).

## فرع

قوله : « فرع إلخ » ، أعلم أن هذا تفريع على شىء غير مذكور ، فإن  
كلامه الآن فى أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة  
مطلقاً أم لا بد من المناسبة ، والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور  
يقضى العلية ، ولم يتقدم له ذكر هنا ولا فى المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضى  
عكسه ، فإن اشتراط الفاء دليل على أنه بدونها لا يفيد .

فإن قيل إنما لم يذكره أولاً لكونه يعلم من هذا الفرع . قلنا : فيلزم  
حينئذ أن يكون الفرع أصلاً لما قبله لا فرعاً عليه .

وأقرب ما فى تصحيح كلامه أن يقال : معناه إذا ثبت أن الترتيب  
السابق يقتضى العلية ، فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضياً لها  
أيضاً أم لا ؟ وإذا قدرنا اقتضاه إياها فهل يشترط فى الوصف أن يكون  
مناسباً أم لا .

والحاصل : أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضى العلية .  
وإن لم يكن مناسباً ، وقيل ، لا بد من المناسبة ، واختاره الأمدى ،  
وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من أنواع الإيماء . وهو  
ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ، ولم يتعرض له المصنف .  
ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل : أكرم الجاهل وأهن  
العالم لكان ذلك قبيحاً عرفاً ، وليس قبيحاً لمجرد الأمر بإكرام الجاهل

---

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ( ٢ / ٢٣٤ ) والمحصل

( ٢ / ٣١٥ ) والإحكام الأمدى ( ٣ / ٥٧ ) .

( ٤ - الأسنوى - ج ٣ )

وإهانة العالم ، فإن الأمر بإكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته ، أو نفسه أو سوابق نعمه ، وكذلك الأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لنفسه أو بدعته أو سوء خلقه ، وإذا لم يكن التبع لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل ، أى لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف ، لأن الأصل عدم علة أخرى ، وإذا سبق إلى الأفهام : التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة .

اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية فى هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها فى جميع الصور ، لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية ، لجواز اختلاف الجزئيات فى الأحكام ، وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها فى باقى الصور لكان مشتركاً ، لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى .

## النوع الثانى من الإيماء

قال : الثانى : أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه ، كقول الأعرابى . «واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله ، فقال : أعتق رقبة» ، لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جواباً ، والسؤال معاد فيه تقديرأ فالتحقق بالاول . الثالث : أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر لم يقد مثل : «إنها من الطوافين عليكم» . «ثمرة طيبة وماء طهور» ، وقوله : «أينقص الرطب إذا جف ؟ قيل : نعم . قال : فلا إذا» . وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم : «أرايت لو تمضمضت بماء ثم مججتـه» . الرابع : أن يفرق فى الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل «القاتل لا يرث» ، وقوله عليه السلام : «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بدأ بيد» . الخامس : النهى عن مفوت الواجب مثل «وذروا البيع» .

أقول : النوع الثانى من أنواع الإيماء أن يحكم الشارع على شخص

حكم عقب عليه بصفة صدرت منه كقول الأعرابي : واقعت أهلى في نهار رمضان يا رسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : « أعتق رقبة » (١) فإنه يدل على أن الجماع علة في الإعتاق ، لأن قوله عليه الصلاة والسلام « أعتق » صالح لجواب ذلك السؤال ، والكلام الصالح لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جواباً له ، وإذا كان جواباً يكون السؤال معاداً فيه تقديرأ ، فكأنه قيل : واقعت فأعتق ، وحينئذ فيلتحق بالنوع الأول وهو الترتيب .

### النوع الثالث من الإيماء

النوع الثالث من أنواع الإيماء : أن يذكر الشارع وصفاً لم يؤثر في الحكم ، أى لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيداً ، ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام : الأول : أن يكون ذكره دافعاً لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب ، فقيل له . إنك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » (٢)

(١) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب الصوم - باب : إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء ، من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - ومسلم : كتاب الصيام - باب : تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ، والترمذى : كتاب الصيام - باب : ما جاء في كفارة النظر في رمضان ، وأبو داود : كتاب الصيام - باب كفارة من أتى أهله في رمضان .

كما أخرجه ابن ماجه ، والدارقطنى ، والدارمى ، والشافعى وغيرهم ، انظر : تلخيص الحبير ( ٢ / ٢٠٦ ) .

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب الطهارة - باب سؤر الهرة رقم ( ٧٥ ) من

فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثاً ، لاسيما وهو من الواضحات .

فإن قيل : كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل ؟ قلنا : المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات .

الثاني أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتاج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي ﷺ ماء نبذ فيه تمر أي طرح فيه فتوضأ به وقال « ثمرة طيبة وماء طهور » (١) فإن وصف الحل وهو النبيذ بطيب ثمرته ، وطهوريته مائة دليل على بقاء طهورية الماء .

== حديث أبي قتادة ، والترمذي : باب ما جاء في سؤر الهرة ( ١٥٣ / ١ ) وقال : حديث حسن صحيح ، والنسائي : باب : سؤر الهرة ( ٤٨ / ١ ) وابن ماجه : باب الوضوء من سؤر الهرة ، والدارمي : باب الهرة إذا وقعت في الإناث ( ١٥٣ / ١ ) .

كما رواه ابن خزيمة ، والحاكم في المستدرک ، ومالك في الموطأ ، وأحمد في المسند ( ٢٩٦ / ٥ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ ) .

(١) أخرجه أبو داود : باب الوضوء بالنبيذ ( ٢٠ / ١ ) وفي إسناده أبو زيد وهو مجهول ، وفيه أبو فزارة أيضا وهو مجهول عند بعض المحدثين ، كما أخرجه الترمذي : في باب الوضوء وفي إسناده من تقدم ، وابن ماجه ، وفيه أبو زيد وأبو فزارة ، وابن لهيعة ، وهو ضعيف . وأحمد وفيه من تقدم في رواية الترمذي .

كما أخرجه الدارقطني ، والطحاوي من عدة طرق ثم قال : « وليست هذه الطرق طرقا تقوم بها الحجة عند من يقبل خبر الواحد ، ولم يجهى - أيضاً - المجهى الظاهر ، انظر : شرح معاني الآثار ( ٩٤ ، ٩٥ ) .

قال ابن أبي حاتم في « علل الحديث » ( ١٧ / ١ ) : « سمعت أبا زرعة يقول : حديث أبي فزارة ليس بصحيح ، وأبو زيد مجهول » .

وجاء في الفتح الرباني للساعاتي ( ٢٠٥ / ١ ) « قال السيد جمال : أجمع المحدثون على أن هذا الحديث ضعيف » .



الثالث : أن يسأل الشارع عن وصف فإذا أجاب عنه السؤال أقره عليه ، ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساوياً « ينقص الرطب إذا جف ، فقل : نعم ، فقال : « فلا إذن » (١) .

الرابع : أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبيهه على وجه الشبه ، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة

== والخلاصة أن الحديث مردود لعدة أسباب :

أولاً : جهالة أبي زيد .

ثانياً : التردد في جهالة أبي فزارة .

ثالثاً : ضعف ابن لهيعة .

رابعاً : أن ابن مسعود - رضى الله عنه - راوى الحديث لم يكن مع رسول الله ﷺ ليلة الجن ، حتى لو سلم بصحة الحديث فهو منسوخ بالآيات التي فيها مشروعية التيمم في سورتي النساء والمائدة ، وذلك في قوله تعالى : ( فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ) النساء ٤٣ ، والمائدة ٦ .

ومن المعروف أن سورتي النساء والمائدة مدينتان ، وواقعة الجن قبل الهجرة ، فدل ذلك كله على عدم صحة الحديث ، انظر : تعليق الشيخ أحمد شاكر على سنن الترمذى ( ١ / ١٤٩ ) .

(١) أخرجه أبو داود : كتاب البيوع - باب في التمر ، من حديث سعد بن أبي وقاص - رضى الله عنه - والترمذى : كتاب البيوع - باب ما جاء في النهى عن الحافلة والمزابنة - وقال : حديث حسن صحيح .

كما أخرجه - عن سعد أيضاً - ابن ماجه : كتاب التجارات - باب شراء التمر بالتمر ، والنسائي : البيوع - باب لإشتراء التمر بالرطب ، ومالك في الموطأ : كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر ، والحاكم في المستدرک : كتاب البيوع - باب النهى عن بيع الكلىء بالكلىء ، والشافعى - كتاب البيوع - باب تحريم المفاضلة في الطعام إذا كان من جنس واحد ، والدارقطنى : كتاب البيوع ج ٣ ص ٤٩ .

كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن إفساد الصوم بالقبلة من غير إنزال ، أ رأيت لو تمضمضت بماء ثم حججته ( يعنى لفظته ) أ كنت شارباً ، (١) فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهى المضمضة (٢) ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب ، والإنزال .

## النوع الرابع من الإيماء

النوع الرابع : من الإيماء : أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما ، فيعلم أن ذلك الوصف علمة ذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ، ومثل له المصنف بمثالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين :

أحدهما : أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام : القاتل لا يرث ، (٣) فإن هذا الحديث ليس فيه التخصيص على تورث غير القاتل .

والثاني : أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام ذكرها في المحصول :

- 
- (١) أخرجه أبو داود : كتاب الصوم ( ٢ / ٧٧٩ ، ٧٨٠ ) وأحمد في المسند ( ١ / ٥٢ ) كما أخرجه الدارمي : كتاب الصوم ( ٢ / ١٣ ) والنسائي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم ، انظر : نيل الأوطار للشوكاني ( ٤ / ٢١٠ ) .
- (٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٣١٦ ، ٣١٧ ) .

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن عمر - رضى الله عنه - كتاب العقول - باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه ، وأبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : كتاب الديات - باب ديات الاعضاء ، وابن ماجه عن أبي هريرة - رضى الله عنه - كتاب الفرائض ، باب ميراث القاتل .

أحدها : أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام :  
 « لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعر بالشعر » إلى أن قال « فإذا اختلفت هذه  
 الأجفاس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » (١) .

الثاني : أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى : ( ولا تقر بهن حتى  
 يطهرن ) (٢) .

الثالث : أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى : ( فنصف ما فرضتم إلا أن  
 يعفون ) (٣) .

الرابع : أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى : ( لا يؤخذكم الله باللغو  
 في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان ) (٤) .

الخامس : أن يكون باستثناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة  
 والسلام : « لا راجل سهم وللفارص سهمان » (٥) .

## النوع الخامس من الإيما

النوع الخامس : النهى عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله

(١) أخرجه مسلم : كتاب المساقاة - باب الصرف وبيع الذهب بالورق  
 (١٥٨٧ / ٨٠) وأبو داود : كتاب البيوع ، باب في الصرف ( ٣٣٤٩ )  
 والآمدى كتاب البيوع - باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة ( ١٢٤٠ ) وقال :  
 حسن صحيح .

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٢٢ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٣٧ .

(٤) سورة المائدة من الآية ٨٩ .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ( ١٣٨٣ / ٣ ) ، وأبو داود - بذل المجهود

( ٣٤٠ / ١٢ ) والدارقطنى ( ١٠٢ / ٤ ) وأحمد في المسند ( ٢ / ٢ ) والبيهقى

في سننه ( ٢٢٥ / ٦ ) .

تعالى : ( فاسمعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ) (١) فإنه تعالى لما أوجب علينا السمع ونهانا عن البيع ، علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب .

### الطريق الثالث الإجماع

قال : « الثالث : الإجماع كتعاليل تقدم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث باعتزاج النسبين ، والرابع : المناسبة . المناسبة ما يحللب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، وهو حقيقى دنيوى ضرورى ، كحفظ النفس بالقصاص ، والدين بالقتال ، والعقل بالزجر عن المسكرات ، والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصاحى كنصب الولى للصغير ، وتحسينى ، كتحريم القاذورات ، وأخروى كتزكية النفس ، وإقناعى يظن مناسباً فيزول بالتأمل فيه » .

أقول . لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيان ، وهما النص والإيماء بأقسامهما ، شرع فى الثالث وهو الإجماع . فإذا أجمعت الأمة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ، ثبتت علية له ، كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب فى الإرث هو امتزاج النسبين ، أى كونه من الأبوين ، وحينئذ فيقاس عليه تقديمه فى ولاية النكاح ، والصلاة عليه ، وتحمل العقل ، بجامع امتزاج النسبين .

### الطريق الرابع المناسبة

الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية : المناسبة . ثم إن المصنف شرع فى تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ، ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب فى اللغة هو الملائم .

---

(١) سورة الجمعة من الآية ٩ .

واختلفوا في معناه الشرعى : فقال ابن الحاجب : المناسب بوصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة .

وذكر الأمدى نحوه أيضاً ، وذلك كالقتل العمد المدوان ، فإنه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه ، وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة ، وهو بقاء الحياة ، وإن شئت قلت : دفع مضرة وهو التعدى ، فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل . وفي التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً ، وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه إليهما ، حيث قالوا : إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه ، وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته .

وقال الإمام : من لا يعمل أحكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، ومن يعللها يقول : إنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب الإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً (١) .

وفيه نظر أيضاً فإنهم نصوا على أن القتل العمد المدوان مناسب لمشروعية القصاص ، مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية ، وكذلك الردة ، والإسكار ، والسرقة ، والغصب ، والزنا .

وقال المصنف : المناسب هو ما يجلب الإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، فجعل المقاصد أنفسها أو صافاً مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ، ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه

---

(١) انظر : المختصر مع المضد ( ٢ / ٢٣٩ ) ، والإحكام للكمى ( ٣ / ٦٨ ) ، والمحصل ( ٢ / ٣١٩ ، ٣٢٠ ) .

وليست هي الوصف المناسب من أقسام العمل ، فيمكن أن هو القتل في مثالنا لا المشروعية ، لأنها معلولة لآلة ، وكذلك الردة وغيرها مما قلناه .

## أقسام المناسب

وقوله : وهو حقيقي إلى آخره ، يعني أن المناسب إما حقيقي أو إقناعي ، لأن مناسبة إن كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي وإلا فهو الإقناعي .

والحقيقي إما دنيوي بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا ، أو أخروي بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة .

والدنيوي إما ضروري أو مصلحي أو تحسيني ، لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة فهو الضروري ، وإلا فإن كانت في محل الحاجة فهو المصلحي ، وإن كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني ، فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس ، أو الدين أو العقل ، أو المال ، أو النسب ، فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص ، فإن القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص ، لأنه مقرر للحياة التي هي أجل المنافع .

وأما الدين : فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين ، فإن الخرابة والردة مناسبة له .

وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات ، فإنه مناسب له .  
وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل .

وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا ، وهذه الأشياء مناسبة ظاهرة ، وهي المعروفة بالبيكيات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل .  
وأما المصلحي فمكتسب الوالي على الصغيرة ، أي تمكينه من تزويجها ،

فإن مصالح الذكاح غير ضرورية في الحال ، إلا أن الحاجة إليه حاصلة ، وهو تحصيل السكفة الذي لو فات لربما فات لا إلى بدل ،

وأما التحسيني فمكتحريم الفاذورات فإن نفرة الطباع عنها لحساسيتها مناسبت لحرمة تناولها حثاً للناس على مكارم الأخلاق ، ومحاسن الشيم .

ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول : سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد ، لأن شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار (١) .

وأما الآخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الأخلاق ، ورياضة النفوس المتقتضية لشرعية العبادات ، فإن الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل ، والصوم لإنكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية ، فإذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات ، حصلت لها السعادات الآخروية .

وأما الإقناعي فثقل له في المحصول بتعالي الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ، ثم يقيس عليه الكلب والخنزير ، والمناسبة أن كونه نجساً يناسب إذلاله ، ومقابلته بالمال في البيع لإعزاز ، والجمع بينهما متناقض ، فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، لأن كونه نجساً معناه أنه لا تجوز الصلاة معه ، وليس يذنبه وبين امتناع البيع مناسبة (٢) .

### أقسام الوصف المناسب

قال : « والمناسبة تفيده العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة ، أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم . أو بالعكس كالمشقة

(١) انظر : المحصول (٢ / ٣٢١) .

(٢) المصدر السابق .

المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة ، أو جنسه في جنسه  
 كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف ، والمظنة  
 قد أقيمت مقام المظنون ، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع  
 أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فحيث ثبت حكم وهناك وصف  
 ولم يوجد غيره ظن كونه علة وإن لم تعتبر ، وهو المناسب المرسل  
 اعتبره مالك .

أقول : الوصف المناسب على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يلغيه الشارع ، أى يورد الفروع على عكسه ، فلا إشكال  
 في أنه لا يجوز التعميل به ، ولهذا أهمله المصنف ، وذلك كإيجاب صوم  
 شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك ، فإنه وإن كان أبلغ  
 في ردعه من العتق لكون الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداء فلا يجوز  
 اعتباره كما قلناه : وقد أنكروا على يحيى بن يحيى (١) تليذ مالك حيث أفتى  
 بعض ملوك المغاربة بذلك .

الثاني : أن يعتبره الشارع ، أى يورد الفروع على وفقه ، وليس المراد  
 باعتباره أن ينص على العلة أو يومى إلينا ، وإلا لم تكن العلة مستفادة من  
 المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام :

نوع من أنواع الإعتاق

أحدها : أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع  
 الحرمة ، فإن السكر نوع من الوصف ، والتحریم نوع من الحكم ، وقد  
 اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ وإلى هذا أشار بقوله :  
 « إذا اعتبرها الشارع فيه » ، أى اعتبر النوع في النوع ، وإنما أهمل التصريح به  
 لكونه يعلم عما بعده .

(١) هو : يحيى بن يحيى بن بكير بن عبد الرحمن التميمي النيسابوري ، إمام في  
 الحديث كان من سادات أهل زمانه ، توفي سنة ٢٢٦ هـ . تهذيب التهذيب ١١ / ٢٩٦ ،  
 الأعلام للزركلي ٩ / ٢٢٣ .



واعلم أن المصنف في التجميع السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل ، ثم جعله هنا نفس السكر ، وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب ، لأن نفس السكر لا يصدق عليه أنه جالب زهفم ولا دافع ضرراً .

الثاني : أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم ، وإليه أشار بقوله : « أو في جنسه » وتقريره أن يعتبر الشارع النوع في الجنس ، وذلك كما تزاج النسبين مع التقديم ، فإن امتزاج النسبين وهو كونه أخاً من الأبوين نوع من الوصف ، وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب ، فإنه قدمه في الميراث وقسمنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه ، وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وإن خالفه في النوعية ، إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث ، بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النيدز والخمر ، فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له ، فيسكون تحريمهما نوعاً واحداً .

الثالث : أن يعتبر الشارع جنس المفامبة في نوع الحكم ، وإليه أشار بقوله : « بالعكس » وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء ، فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين ، وإنما جعلنا الأول جنساً والثاني نوعاً ، لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد .

الرابع : أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال -على- رضي الله عنه في شارب الخمر : أرى أنه إذا شرب هذى ، وإذا وهذى افتري ، فيكون عليه حد المفترى ، يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على ذلك ، فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لسكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف ، قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام

الوطء في التحريم ، لسكون الخلوة مظنة له ، فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ، ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد القذف ولحرمة الوطء ، والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل .

### التقسيم الثاني للمناسيب

قال : « والغريب : ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه ، كالطعم في الربا ، والملاثم وما أثر جنسه في جنسه أيضاً ، والمؤثر : بما أثر جنسه فيه . »  
مسألة : المناسبة لا تبطل بالمعارضة ، لأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع ، لكن يندفع مقتضاه .

أقول : هذا تقسيم للنقسم الأول وهو المناسب الذي علم اعتباره ، وحاصله : أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى : الغريب ، والملاثم ، والمؤثر .

والمناسب الغريب : هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ، ولم يؤثر جنسه في جنسه ، ومسمى به لسكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ، ومثاله الطعم في الربا ، فإن نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا ، وليس جنسه مؤثراً في جنسه .

والملاثم : هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه ، كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص ، فإن نوعه مؤثر في وجوب القصاص ، وكذا جنسه وهو الجنابة مؤثر في جنسه القصاص وهو العقوبة ،

قال الأمدى : وهذا القسم متفق على قبوله ، وما عداه فمختلف فيه .

والمؤثر : هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير ، كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر .

واعلم أن أقسام المناسبات ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة ، لأنه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما . قال الأمدى : والواقع من هذه الأقسام خمسة ، ذكر في الكتاب ألقاباً ثلاثة منها ، وبقى منها قسمان سبق منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقيهما .

أحدهما : أن يكون جنس الوصف مؤثراً في جنس الحكم دون النوع في النوع ، كمتأثير المظنة في مظهراتها على ما سبق إيضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال في الإحكام : وهو من جنس المناسبات الغريب .

والثاني : أن يكون نوع الوصف مؤثراً في جنس الحكم ، كما مزاج النسيب مع التقديم ، وقد لقيه ابن الحاجب بالملام كما تقدم نقله عنه .

وقوله : « مسألة إلخ » اعلم أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم ، وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته ، فهل يكون تضمنه للمفسدة موجباً لبطلان مناسبته للحكم ؟ فيه مذهبان حكاهما في الإحكام من غير ترجيح .

أحدهما : وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة .

والثاني : لا تبطل وهو اختيار الإمام ، وأتباعه ، واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه ، لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق ، وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب ، غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً (١) .

---

(١) راجع الإحكام للأمدى (٧٨/٣) ، والمختصر في شرح الفقه (٢٤٢/٢) ، والمحصل (٣٢٥-٣٢٧) .

## عن الرجل النجس الذي الطريق الخامس الشبه

قال : « الخامس الشبه . قال القاضي : المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للهرة فهو المناسب ، أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه ، وإن لم يناسب فهو الطرد ، كبناء الفنطرة للنظير ، وقبل : ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه وإلا فالطرد . واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم ، وابن علية (١) في الصورة ، والإمام ما يظن استلزامه ، ولم يعتبر القاضي مطلقاً . لنا : أنه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم . قال : ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع . قلنا : ممنوع . »

أقول : هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه ، واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم : هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، فهو دون المناسب وفوق الطردى ، ولأجل شبهه بكل منهما سمي الشبه . ومثاله قول الشافعي في إزالة النجاسة : طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة ، وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كس المصحف ، والصلاة ، والطواف يؤم اشتغالها على المناسب ، وهذا القول نقله الأمدى عن أكثر المحققين (٢) . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب

(١) هو : إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي بالولاء ، البصري ، من أكابر حفاظ الحديث ، ولي صدقات البصرة ، ثم المظالم في بغداد ، في آخر خلافة هارون الرشيد ، توفي سنة ١٩٣ هـ .

(٢) انظر : ( تهذيب التهذيب ١١ / ٣٤ والأعلام ٩ / ٨١ ) .

كالتسكير مع التحريم ، وإن لم يتناسب بالذات بل بالتبع أئى بالاستلزام ، فهو الشبه كاستعمال وجوب النية في التبعم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب إشتراط النية ، وإلا لاشتطت فى الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث أنها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد ، كاستدلال المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء فى النهر ، فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له . وقال بعضهم : الوصف الذى لم يتناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه ، وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب فهو الطرد ، ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم ، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر ، لأن وجوبه فى مقابلة الوطء ، إلا أن جنس هذا الوصف ، وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم .

ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر فى التحريم ، والحكم جنس له ، فعلينا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع ، وهذا هو الماهر عنه بقياس الدلالة ، وقد فسروه بأنه الجمع الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ، ولكن يستلزم المناسب . وعلمنا من التقسيم الثانى : أنه الوصف الذى ليس بمناسب ، وعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة ، والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء ، وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العملية كما سيأتى فى القسم الثانى .

## فرع في قياس الشبهة

وَقَوْلُهُ : « وَاعْتَبِرَ الشَّافِعِيُّ إِنْ خُ ، هُوَ فَرْعٌ آخَرُ سَمَاهُ الشَّافِعِيُّ قِيَاسَ الْأَشْبَاهِ ، وَأَدْخَلَهُ الْمُصَنِّفُ فِي مَسْأَلَةِ قِيَاسِ الشَّبَهِ ، لِأَنَّهُ فِيهِ مَنَاسِبَةٌ لَهُ . وَحَاصِلُهُ : أَنَّهُ إِذَا تَرَدَّدَ فَرْعٌ بَيْنَ أَصْلَيْنِ قَدْ أَشْبَهَهُ أَحَدُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَالْآخَرُ فِي الصُّورَةِ ، فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَعْتَبِرُ الْمِثَابَةَ فِي الْحُكْمِ ، وَلِهَذَا الْحَقُّ الْعَبْدُ الْمَقْتُولُ بِسَائِرِ الْمَمْلُوكَاتِ فِي لُزُومِ قِيَمَتِهِ عَلَى الْقَاتِلِ وَإِنْ زَادَتْ عَلَى الدِّيَةِ ، وَالْجَامِعُ أَنَّ كِلَا مِنْهُمَا يَبَاعُ وَيَشْتَرَى ، وَاعْتَبَرَ ابْنُ عَلِيٍّ الْمِثَابَةَ فِي الصُّورَةِ حَتَّى لَا يَزِيدَ عَلَى الدِّيَةِ وَنَقَلَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي الْبَرْهَانِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَاحِدٌ ، وَلِهَذَا أَوْجَبَ أَحْمَدُ التَّشْهِيدَ الْأَوَّلَ كَالثَّانِي ، وَلَمْ يَرْجُبْ أَبُو حَنِيفَةَ الثَّانِي كَالأَوَّلِ .

وَقَالَ الْإِمَامُ غَيْرُ الدِّينِ : مَتَى حَصَلَتِ الْمِثَابَةُ فِيمَا يَظُنُّ أَنَّهُ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ أَوْ مُسْتَلْزِمٌ لَهَا هُوَ عِلَّةٌ لَهُ صَحِّ الْقِيَاسِ مُطْلَقاً ، سِوَاكَ كَانَ فِي الصُّورَةِ أَوْ الْحُكْمِ .

وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ : لَا اعْتِبَارَ بِعِلَّةٍ مَا ذَكَرْنَا مُطْلَقاً (١) .

## الطريق السادس الدوران

قَالَ : « السَّادِسُ : الدَّورَانُ ، وَهُوَ أَنْ يَحْدُثَ الْحُكْمُ بِحُدُوثِ وَصْفٍ وَيَنْعَدِمُ بِعَدَمِهِ ، وَهُوَ مُفِيدٌ ظَنّاً ، قِطْعاً ، وَقَبْلُ : لَا قِطْعاً وَلَا ظَنّاً . لَنَا : أَنَّ الْحَادِثَ لَهُ عِلَّةٌ ، وَغَيْرُ الْمَادَارِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ ، لِأَنَّهُ إِنْ وَجَدَ قَبْلَهُ فَلَيْسَ بِعِلَّةٍ لِلتَّخَلُّفِ ، وَإِلَّا فَالْأَصْلُ عَدَمُهُ ، وَأَيْضاً عَلَيْهِ بَعْضُ الْمَادَارَاتِ مَعَ التَّخَلُّفِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّورِ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ عَدَمِ عَلَيْهِ بِبَعْضِهَا : لِأَنَّ مَا هِيَ الدَّورَانُ إِمَّا أَنْ تَدُلَّ عَلَى عِلَّةِ الْمَادَارِ فَيَلْزِمُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْمَادَارَاتُ أَوْ لَا تَدُلُّ فَيَلْزِمُ عَدَمُ

(١) انظر : البرهان (٢ / ٨٦١) والمحصل (٢ / ٣٤٠) .

عائبة تلك للتخلف السالم عن المعارض ، والأول ثابت فانتفى الثاني .  
وعورض بمثله . وأجيب . بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض . قيل : الطرد  
لا يؤثر ، والعكس لم يعتبر قلنا : يكون للمجموع ما ليس لأجزائه .

أقول : الطريق السادس من الطرق الدالة على العملية : الدوران ، وسماه  
الأمدي ، وابن الحاجب : الطرد والعكس (١) ، وهو عبارة عن حدوث  
الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعده ، وذلك الوصف يسمى مدارا ،  
والحكم يسمى دائراً .

ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد ، كالسكر مع عصير العنب ، فإنه  
قبل أن يحدث فيه وصف الإسكار كان مباحاً ، وعند حدوثه حدثت الحرمة ،  
وقد يكون في علمين كالطعم مع تحريم الربا ، فإنه لما وجد الطعم في التفاح  
كان ربوياً ، ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربوياً ، وأراد المصنف بحدوث  
الاحكام حدوث تعلقاتها .

وأما ذواتها فهي قديمة كما تقدم ، وتعبيره بقوله : « بحدوث » وقوله :  
« بعده » يقتضى أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث وللعدم ، فإن  
الباء دالة على التعليل .

وقد صرح الغزالي في المستصفى ، وفي شفاء الغليل بذلك ، فقال : والمؤثر  
من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم ، وأما الدوران  
بمعنى الثبوت مع الثبوت ، والعدم مع العدم فليس بعلة (٢) .

---

(١) انظر : الإحكام للأودي ( ٣ / ٩١ وما بعدها ) والمختصر مع الشرح

( ٢ / ٢٤٥ ، ٢٤٦ ) .

(٢) انظر : المستصفى ( ٢ / ٨٠ ، ٨١ ) ، وشفاء الغليل ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

## أدلة القائلين بعلية الدوران

استدل القائلون بعلية الدوران بدليين :

أحدهما : أن الحكم لم يكن ثم كان ، فيكون حادثاً ، وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة ، فعلته إما الوصف المدار أو غيره ، لا جازم أن يكون غير المدار وهو العلة ، لأن ذلك كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاءه على عدمه ، وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة ، حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى .

الثاني : أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورته لا يجمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر ، لأن ماهية الدوران من حيث هي إما تدل على علية المدار للدائر أولاً ، فإن دلت فيلزم علية هذه المدارات ، أى التى فرضنا عدم عليتها ، لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر ، فلا يجمع عليه بعض المدارات مع عدم علية بعضها ، وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات ، أى التى فرضنا عليتها ، وتختلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية ، وهو تخلف الدائرة عن المدار مع سلامته عن المعارض ، وهو دلالة ماهية الدوران على العلية ، فإن دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى علية المدار ، والتخلف يقتضى عدم علية ، فبينهما تعارض ، فيثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا يجمع مع عدم علية بعضها ، والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق ، لأن شرب السموم ناسخاً للإسهال مع تخلف الإسهال في بعض الأمكنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص ، وإذا ثبت الأول اتفق الثاني ، وهو عدم المدارات للدائر ، ويلزم من انتمائه علية جميع المدارات وهو المدعى ، وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف



المذكور يستدل به على عدم عليّة تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العليّة .

وقوله : « وعورض » أى عارض الخصم هذا الدليل بمثله ، وتقدير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال : عليّة بعض المدارات مع التخلّف إلخ إلا أنا نبذل قوّلهم : والآول ثابت فيفتنى الثّاني بقولنا : والثّاني ثابت كالمختصّافين فيفتنى الآول .

وأجاب المصنّف بأن جواب المعارضة هو التّرجيح ، وهو حاصل معنا وذلك لأنّه يلزم بما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلّف فى بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول ، وهو أمر معقول ، فإنّه يجوز أن التخلّف المدلول لما منع ، ويلزم بما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع عليّة بعضها ، أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول .

### دليل من قال بعدم عليّة القوم الدوران

أى احتج من قال إن الدوران لا يقيد العليّة مطلقاً ، بأن الدوران مركّب من الطرد ، وهو ترتّب وجود الشّيء على وجود غيره ، والعكس ، وهو ترتّب عدم الشّيء على عدم غيره ، والطارء لا يؤثّر فى إفادة العليّة ، لأن الطرد معناه سلامته من الاتّقاض ، وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العليّة لا توجب انتفاء كل مبطل ، والعكس غير معتبر فى العلل الشرعية على الصحيح ، لأن عدم العلة مع وجود المعلوم لعلّة أخرى لا يقدح فى عليّة العلة المعدومة ، لجواز أن يكون للمعلوم علّتان على التعاقب ، كالبول ، والمس بالنسبة إلى الحدث .

وأجاب المصنّف : بأنّه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما ، فإنّه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية

تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كالأجزاء العلة ، فإن كلا منهما منفرداً غير مؤثر ومجموعهما مؤثر .

## الطريق السابع التقسيم الحاصر

قال : « السابع : التقسيم الحاصر ، كقولنا : ولاية الإجماع إما أن لاتعمل أو تعمل بالبكرة أو الصغر أو غيرهما ، والكل باطل سوى الثاني ، فالأول ، والرابع الإجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام : « الثيب أحق بنفسها ، والسبر غير الحاصر مثل أن تقول : علة حرمة الربا إما الطعم أو السكيل أو القوت . فإن قيل لأعلة لها أو العلة غيرها ، قلنا : قد بينا أن الغالب على الأحكام تعميلها ، والأصل عدم غيرها . »

أقول : الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية : التقسيم الحاصر ، والتقسيم الذى ليس بمحاصر ، ويمبر عنهما بالسبر والتقسيم ، ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها ، بأن يقول : علة هذا الحكم إما هذه للصفة ، وإما هذه ، ثم يسبر كل واحدة منها ، أى يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتمتعين الباقي للعلية .

فالسبر : هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، والتقسيم هو : قولنا العلة إما كذا وإما كذا ، فكان الأولى أن يقدم التقسيم فى اللفظ فيقال التقسيم والسبر ، لكونه متقدماً فى الخارج .

فالتقسيم الحاصر : هو الذى يكون دائراً بين النفي والإثبات كقول الشافعى مثلاً : ولاية الإجماع على النكاح إما أن لاتعمل بعلة أصلاً أو تعمل ، وعلى التقدير الثانى ، فإما أن تكون معللة بالبكرة أو الصغر أو بغيرهما ، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثانى ، وهو التعليل بالبكرة . فاما الأول : وهو أن لاتكون معللة ، والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكرة والصغر فباطلان بالإجماع .

وأما الثالث : فلأنها لو كانت معللة بالصفر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « الثيب أحق بنفسها » (١) وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعياً ، وذلك قليل في الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن .

وأما التقسيم الذي ليس بمحاصر : فهو الذي لا يكون دائراً بين الذنبي والإنيات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر ، وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر ، تنقيها على جواز إطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين . وهذا القسم لا يفيد إلا الظن ، فلا يكون حجة في العقليات ، بل في الشرعيات فقط كقولنا : علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت . والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره ، فتعين الطعم وهو المطلوب .

واعترض على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل : لا نسلم أن تحريم الربا معلل ، فإن من الأحكام ما لا علة له ، بدليل أن علة العلة غير معللة ، وإلا لزم التسلسل ، سلمنا ، فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث ، فإنكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها .

وأجاب المصنف عن الأول : بأننا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالمصالح ، فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم

---

(١) رواه مسلم : كتاب النكاح - باب استئذان الثيب (١٤٢٠ / ٦٦) وأبو داود : كتاب النكاح - باب في الثيب (٢٠٩٩) والترمذي : كتاب النكاح - باب ما جاء في استئثار البكر (١١٠٨) .  
وقال : حسن صحيح ، والنسائي : كتاب النكاح - باب استئذان البكر في نفسها (٦ / ٦٩) .

التعليل ، وعن الثاني : بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كافٍ في حصول الظن بعلمية أحدهما .

### الطريق الثامن الطرد

قال : « الثامن : الطرد ، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه ، فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد المتنازع بالأعم الأغلب ، وقد قيل : تسكنى مقارنته في صورة وهو ضعيف » .

أقول : الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلمية الطرد ، والطرد مصدر بمعنى الإطراد ، وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع .

وقد اختلفوا فيه ، فمن لا يقول بحجية الدوران كلاً مدي ، وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى .

ومن يقول بحجيته اختلفوا هنا .

فذهب الغزالي في شفاء الغليل ، والإمام غفر الدين في الرسالة البهائية ، إلى أنه حجة ، ومال إليه في المحصول ، وصرح به صاحب الحاصل ، وقطع به المصنف (١) .

وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي إلى أنه ليس بحجة (٢) .

واستدل الأولون : بأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع ، لزم أن يثبت الحكم فيه ، إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب ، فإن استقرأ الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب .

(١) انظر : شفاء الغليل ص ٢٦٧ وما بعدها ، والمحصول (٢ / ٣٥٥ وما بعدها) .

(٢) انظر : المستصفي (٢ / ٨٠) .

وذهب بعضهم إلى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة . لأننا إذا علمنا أن الحكم لا بد له من علة ، وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة ، إذ الأصل عدم ما سواه . قال المصنف : وهو ضعيف . لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار .

## الطريق التاسع تنقيح المناط

قال : « التاسع : تنقيح المناط بأن يبين إلغاء الفارق . وقد يقال : العلة إما المشترك أو المميز . ولا يكفي أن يقال محل الحكم إما المشترك أو مميز الأصل ، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم » .

أقول : الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط ، أى تلخيص ما أفاط الشارع الحكم به أى ربطه به ، وعلقه عليه ، وهو العلة ، والمناط : اسم مكان الإناطة ، والإناطة : التعاقب والإلتصاق .

فلما ربط الحكم بالعلة ، وعلق عليها سميت مناطا . وتنقيح مناط العلة : هو أن يبين المستبدل لإلغاء الفارق بين الأصل والفرع ، وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم . مثاله أن يقول الشافعي للحنفي : لا فارق بين القتل بالمنقل والمحدد إلا كونه محمداً ، وكونه محمداً لا يدخل له في العلية ، ليكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس ، فيكون القتل هو العلة ، وقد وجد في المنقل فيجب فيه القصاص ، وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال ، وليس عندهم من باب القياس .

وقوله : « وقد يقال » أى قد يقرر بعبارة أخرى ، فيقال : علة الحكم إما المشترك بين الأصل ، والفرع ، وهو القتل العمد في مثالنا ، المميز للأصل عن الفرع ، أى الذى اختص به الأصل ، وهو كونه قتلًا بالمحدد ، والثانى باطل لكنا ، فثبت الأول ، ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع .

وقوله : « لا يكفي » أى لا يكفي أن يقال في تقريره : إن هذا الحكم

لا بد له من محل، وهو إما المشترك بين الأصل والفرع أو المميز، والثاني باطل  
لكذا فتعين الأول، وإنما قلنا: لا يسكني، لأنه لا يلزم منه ثبوت الحكم  
في الفرع، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال.

والفرق بين تنقيح المناط، وتخرج المناط، وتحقيق المناط على ما نقله  
الإمام عن الغزالي: أن تنقيح المناط هو إلغاء الفارق كما بيناه (١).

وأما تخرج المناط: فهو إستخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق  
المتقدمة كالمناصفة، وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو السكيل بالنسبة  
إلى تحريم الربا.

وأما تحقيق المناط: فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة  
الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم  
يختلفان في أن التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا أم لا؟

### طريقان ليسا معتبرين

قال: « تنبيه، قيل: لا دليل على عدم عليته فهو علة. قلنا: لا دليل على  
عليته فليس بعلة. قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به: قلنا: هو دور. .  
أقول: به المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما  
مفيدان للعلية.

أحدهما: أن يقال هذا الوصف علة، لأنه لا دليل على عدم عليته،  
وإذا اتقى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء  
الدليل انتفاء المدلول، وإذا اتقى عدم عليته، ثبتت عليته لا متناع  
ارتفاع التقيضين.

والجواب: أنا نعارضه بمثله فنقول: هذا الوصف ليس بعلة، لأنه

---

(١) انظر: المحصول (٢ / ٢٥٨).

لا دليل على عليته ، وإذا اتنى الدليل عليها لزم اتفاؤها ، وإذا اتفت ثبت  
عدم عليته بعين ما قالوه .

الطريق الثانى : أن يقال : أن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل  
بالقياس ، وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك ، والقياس مأمور به ،  
ولا شك أن العمل بما يستلزمه المأمور به أولى من غيره .

وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور ، لأن تأتى القياس  
متوقف على كون الوصف علة ، فلو أثبتنا كونه علة بتأتى القياس  
لزم الدور .

واعلم أن تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد ،  
فإن قوله : لو كان علة لتأتى القياس المأمور به ، إنما يكون محصلاً للبدعى ،  
وهو كونه علة أن لو كان القياس الاستثنائى منتجاً لعين المقدم عند استثناء  
عين التالى ، كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به ، فيكون علة ،  
وليس كذلك ، فإن المنتج فى القياس الاستثنائى أمران :

أحدهما : استثناء عين المقدم لإنتاج عين التالى :

والثانى استثناء نقيض التالى لإنتاج نقيض المقدم ، أما استثناء عين  
التالى أو نقيض المقدم فإنهما لا ينتجان ، والطريق فى إصلاح هذا أن يجعل  
قياساً افتراضياً ، فيقال : علية الوصف توجب تأتى القياس ، وكل ما يوجب  
تأتى القياس فهو أولى ، فينتج أن علية الوصف أولى .

عبد الرحمن بن أبي بكر  
أبو بكر بن أبي بكر  
الطرف الثاني  
في قواعد العلة وهي ستة

## الأول : النقص

قال : « الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة : الأول النقص ، وهو إبداء الوصف بدون الحكم ، مثل أن تقول لمن لا يبيت النية : تعرى أول صومه من النية فلا يصح ، فينقض بالتطوع .

وقيل : يقدح .

وقيل : لا مطلقاً .

وقيل : في المنصوصة .

وقيل : حيث مانع ، وهو المختار ، قياساً على التخصيص ، والجامع جمع الدليلين ، ولأن الظن باق بخلاف ما إذا لم يكن مانع .

قيل : العلة ما يستلزم الحكم ، وقيل : انتفاء المانع لم يستلزمه .

قلنا : ما يغلب على ظنه وإن لم يخطر المانع وجوداً أو عدماً ، والوارد استثناء لا يقدح ، كمسألة العرايا ، لأن الإجماع أدل من النقص .

أقول : لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة : النقص ، وعدم التأثير ، والكسر ، والقلب ، والقول بالموجب ، والفرق .

الأول : النقص : وهو إبداء الوصف المدعى بدون وجود الحكم في صورة ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية . تعرى أول صومه عنها فلا يصح ، فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه ، فيقول الحنفى : وهذا ينتقض بصوم التطوع ،



فإنه يصح بدون التثبيت ، فقد وجدت العلة وهي العراء بدون الحكم ، وهو عدم الصحة .

إذا علمت هذا فنقول : النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فسيأتي أنه لا يقدر ، وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال :  
أحدها : يقدر مطلقاً ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ،  
وسواء كان تخالف الحكم عن الوصف لما نفع أم لا ، واختاره الإمام  
نظر الدين (١) . وقال الآمدي : إنه الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي في  
العلة المستنبطة .

قال : وقبل إنه منقول عن الشافعي نفسه (٢) ، وتوجيه كون النقض  
قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الخزالي : وهو أنا نيتين بعد وروده أن  
ما ذكر لم يكن تمام العلة ، بل جزءاً منها كقولنا : خارج فينقض الطهر ،  
أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام : «الوضوء بما خرج» (٣) ثم إنه  
لم يتوضأ من الحجامة ، فنعم لم أن العلة هي الخروج من المخرج المعتاد  
لا مطلق الخروج (٤) .

والثاني : لا يقدر مطلقاً .

والثالث : لا يقدر في العلة المنصوصة . سواء حصل مانع أم لا ، ويقدر  
في العلة المستنبطة مطلقاً .

الرابع : واختاره المصنف لا يقدر حيث وجد مانع مطلقاً ، سواء

---

(١) انظر المحصول (٢ / ٣٧٤) .

(٢) انظر الإحكام الآمدي (٣ / ٣١) .

(٣) أخرجه الدارقطني : كتاب الطهارة - باب الوضوء من الخارج من

البدن (١ / ١٠) والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الطهارة - باب التوضؤ

من الحوم الإبل (١ / ١٥٩) .

(٤) انظر : المستصفى (٢ / ٩٣ ، ٩٤) .

كانت العلة منصوطة أو مستنبطة ، فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً ، وإلى المذهبين الآخرين أشار بقوله : «وقيل : في المنصوطة ، وقيل : حيث مانع ، وتقديره : وقيل : لا يقدح في المنصوطة ، وقيل : لا يقدح حيث مانع .

ولما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفاً على منفي ، واختار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا للمانع ، أو انتفاء شرط ، وإن كانت منصوطة فإنها تختص بالنص المنافي للحكما ، وحينئذ فيقدر المانع في صورة التخلف .

قوله «قياساً» أى الدليل على ما قلناه من وجهين :

أحدهما : قياس النقض على التخصيص ، فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة ، فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة ، والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين ، فإن مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ، ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور ، فيجمع بينهما بأن ترتيب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع ، كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها ، ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها ، وقد جمعنا بينهما ، فالتنقض المعارض للعلة ، كالتخصيص للمخصص المعارض للعام .

الدليل الثاني : أن ظن العلة باق إذا كان التخلف مانع ، لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع ، لا لعدم المقتضى ، بخلاف التخلف لا لمانع فإن العقل يسنده إلى عدم المقتضى ، لأن انتفاء الحكم إما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع ، الثاني منتف قطعاً الأول ، وحينئذ فيزول ظن العلية ، وإذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحاً ، بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها .

وقوله : «وقبل العلة» أى احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقاً ، بأن العلة هي ما يستلزم الحكم ، والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه ،

فلا يكون علة ، وحيث أن النقص مع المانع قادحاً ، وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى .

وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله : « انتفاء المانع » ، وهي عبارة مركبة ، وأجاب المصنف بأننا لانسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه ، وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه .

وقوله : « الوارد إلخ » ، يعني أن ما تقدم جميعه فمحله فيما إذا لم يكن النقص الوارد بطريق الاستثناء ، فإن كان مستثنى ، أى ناقصاً لجميع العمال ، واردة على خلاف القياس ، لازماً لجميع المذاهب ، فإنه لا يقدر كاجرم به المصنف .

ومثال ذلك العرايا ، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر ، فإنها ناقضة لعلة تحریم الربا قطعاً ، لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحریمه إما الطعام أو السكيل أو القوت أو المال ، وكل منها موجود في العرايا .

ثم استدلل المصنف على كونه لا يقدر ، بأن النقص دل على الوصف المنقوض بعلة ، لكن الإجماع منعقد على كونه علة ، ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقص على عدم العلية ، لكون الإجماع قطعياً لذلك لم يقدر . ومثل له الإمام أيضاً بضرب الدية على العاقلة ، فإنه ناقض لعلة عدم المؤاخذه ، وهو عدم الجنابة .

وفيه نظر فإن هذا من باب العكس ، وهو إبداء الحكم بدون العلة ، لأن الجنابة علة لوجوب الضمان ، ولذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا ، واختلاف الأصوليون في أنه هل يجب على المستدل أن يحتقر في دليله عن النقص في المستثنى على مذهبين ، حكاهما في المحصول من غير ترجيح ، وحكى

أبن الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقاً مذاهب ، ثالثها : أنه يجب فى الصورة المستثناة ، دون غيرها ، واختار أنه لا يجب مطلقاً (١) .

## أجوبة النقض

قال : د وجوابه : منع العلة لعدم قيد . وليس المعترض الدليل على وجوده ، لأنه نقل ، ولو قال : ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة ، فهو نقل إلى نقض الدليل أو دعوى الحكم ، مثل أن يقول : السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع ، فينتقض بالإجارة . قلنا : هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديراً ، كقولنا : رقب الأم علة رقب الولد ، وثبت فى ولد المغرور تمديراً ، وإلا لم يجب قيمته أو إظهار المانع .

أقول : لما تقدم أن النقض عبارة عن إبداء الوصف بدون الحكم ، وأنه إنما يقدر إذا تخلف لغير مانع ، لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة : وهو إما مانع وجود العلة فى صورة النقض ، أو دعوى وجود الحكم فيها ، أو إظهار المانع ، فذلك أردفه المصنف به ، وأهمل رابعاً وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء .

الأول : منع وجود العلة فى صورة النقض ، لعدم قيد من القيود المعتمدة فى علية الوصف ، مثاله ما قاله المصنف فى أول هذه المسألة ، وهو أن يقول الشافعى فيمن لم يبيت النية فى رمضان : تعرى أول صومه عنها فلا يصح ، فينتقضه الحنفى بالتطوع ، فيجيبه الشافعى بأن العلة فى البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجباً ، لا مطلق الصوم ، وهذا التقيد مفقود فى التطوع فلم توجد العلة فيه ، ثم إذا منع المعلن وجود العلة فى

---

(١) انظر : المحصول ( ٣ / ٣٧٤ ) .

صورة النقيض لعدم التأكيد فرضناه ، فحل للمعتز أن يقيم الدليل على وجود الوصف بنهاية في صورة النقيض فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح :

أحدها : وبه جزم الإمام ، والمصنف ، أنه ليس له ذلك ، لأنه نقل من مرتبة الاستدلال ، وعلة الإمام بأنه نقل من مسألة إلى مسألة ، يعنى أن الانتقال إلى وجود العلة في صورة النقيض ، انتقال من مسألة إلى أخرى غير التي كنا فيها .

والثاني : له ذلك مطلقاً ، لأن النقيض مركب من مقدمتين :

إحداهما : إثبات العلة ، والثانية تخلف الحكم ، وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلاً من بحث إلى آخر .

والثالث : وهو رأى الآمدى أنه إن تعين ذلك طريقاً للمعتز في دفع كلام المستدل وجب قبوله ، وإذا أمكنه القدح بطريق آخر (١) .

وقوله : «لوقال إلخ» ، يعنى أنه إذا منع الممثل وجود العلة في محل النقيض ، ولم يمكن المعتز من إقامة الدليل على وجودها وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقيض فتمسك به المعتز فقال : ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقيض ، فجزم الآمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضاً لكونه انتقالاً من نقض العلة إلى نقض دليلها (٢) .

---

(١) انظر : الإحكام للآمدى ( ٣ / ٤١ ، ٤٢ ) .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ - ٣٩ .

## تنبیه

قال : « تنبيه : دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمه ينتقض بالإثبات أو النفي العامين وبالعكس » .

أقول : لما تقدم الكلام في حد النقض ، ومحل قدحه ، وطريق دفعه ، شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون ، فنقول : دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور ، وقد تكون في كلها ، فإن كان في البعض ففيه أربعة أقسام ، لأنه إن ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة أو مبهمه ، وإن ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمه ، فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمه ينتقض بالنفي العام ، أي بنفي ذلك الحكم عن كل صورة ، لأن الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية ، لا بالنفي عن بعض الصور ، لأنه لا مناقضة بين القضيتين الجزئيتين ، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمه تنتقض بالإثبات العام ، أي بإثباته في كل صورة ، لأن السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية ، لا بإثباته في بعض الصور ، لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين ، نعم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة ، وذلك بالعكس ، ولم يصرح به المصنف ، وإلى هذه الأقسام أشار بقوله : « دعوى ثبوت الحكم » ، إلى العامين ، وتقرير كلامه : دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمه تنتقض بالنفي العام ، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمه تنتقض بالإثبات العام ، وهو من باب اللف والنشر ، على جعل الأول للثاني ، والثاني للأول ، وإن كان الأحسن عكسه ليكون على وفق الترتيب .

وقوله : وبالعكس ، أشار به إلى القسم الآخر ، وهو أن يكون دعوى الحكم عاماً ، ويدخل فيه أيضاً أربعة أقسام ، وتقديره : ودعوى ثبوت

الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمه ، ودعوى النفي العام تنتقض بإثباته في صورة معينة أو مبهمه ، لأن الكلية تناقضها الجزئية ، ولا ينتقض الإثبات بالنفي العام وعكسه لأنه لا تناقض بين كائيتين .

## الثاني من القوادح

عدم التأثير وعدم العكس

قال : « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده ، وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى ، فالأول كما لو قيل : مبيع لم يره ، فلا يصح كالظير في الهواء . والثاني : الصبح لا يقصر ، فلا يقدم أذانه كالغرب ، ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والأول : يقدم أن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلمتين ، والثاني حيث يمنع تعليل الواحد بالنوع بعلمتين ، وذلك جائز في المنصوصة كالإبلاء ، واللعان ، والقتل ، والردة ، لا في المستنبطة ، لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما بصرفه عن الآخر وعن المجموع ، .

أقول : الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس ؛ وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنيهما ، فعدم التأثير : هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة .

وعدم العكس . هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى ، غير العلة الأولى ، وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف ، لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة .

فمثال الأول : قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب ببيع غير مرئي فلا يصح كالظير في الهواء ، والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه ، فيقول المعترض : عدم الرؤية ليس مؤثراً في عدم الصحة ، لبقاء هذا

الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف ، فإنه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه .

ومثال الثاني : استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم : صلاة الصبح صلاة لا تقصر ، فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها ، قياساً على صلاة المغرب ، والجامع بينهما هو عدم جواز القصر .

فيقول الشافعي : هذا الوصف غير منعكس ، لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع ، كالظلم مثلاً ، فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذانها ، وهذا المنع لعلته أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع .

وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس ، هل يقدحان أم لا ؟ وبني المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليقه بعلمتين مستقلتين ؟ فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحاً ، لأنه إذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة ، وعند من جوزه لا يكون قادحاً ، لجواز أن يكون بقاء الحكم لو صف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة .

وأما الثاني : وهو عدم العكس ، فبناه على أن الحكم بالنوع هل يجوز تعليقه بعلمتين أم لا ؟

وبناؤه ظاهر عما تقدم ، فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحاً ، لجواز ثبوت حكم في صورة لعلته وثبوت مثله في صورة أخرى لعلته أخرى .

وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقي نوعه فهو عدم العكس .

ووجه كون الأول واحداً بالشخص ، أن امتناع بيع الطير في الهواء



قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها ، بخلاف منع تقديم الأذان ، فإن الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر ، إنما هو المنع في الرباعية ، والذي كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها ، لكنهما مشتركان في النوعية ، وهو منع تقديم الأذان ، وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها .

إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب .

أحدها : يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب (١) .

والثاني : لا يجوز مطلقاً واختاره الأمدى (٢) .

والثالث : يجوز في المنصوصة دون المستنبطة .

ثم استدلل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع ، فإن اللعان ، والإيلاء علمتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة ، وكذلك من ارتد - والعياذ بالله - وجنى على شخص فقتله ، فإن كلا منهما علة مستقلة في إراقة دمه ، وإذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الأولى . لأن كل من قال بالأول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم .

وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه : بأن الحكم فيها إنما هو مستند إلى ما ظن المجتهد أنه علة له ، وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلمتين ، لأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر ، أو لأجل مجموع الوصفين ، وحينئذ فلا يحصل الظن بعملية كل منهما .

(١) انظر : المختصر مع شرح العضد (٢ / ٢٦٥) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٢ / ٤٣ ، ٤٤) .

ومثال ذلك: إذا أعطى شيئاً لفقيه فقير ، فإنه يحتمل أن يكون الإعطاء للفقير ، وأن يكون للفقر ، فلا يجوز إسناده إليهما لما قلناه ، وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة .

واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت ، ف قيل كل واحدة علة مستقلة ، ورجحه ابن الحاجب (١) .

وقيل : المجموع علة واحدة ، وقيل : العلة واحدة لا بعينها .

إذا علمت جميع ما قاله المصنف ، وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، وأن الراجع في التعليل بعلمتين منه في المستنبطة دون المنصوصة ، علمت أن الراجع عنده أنهما يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة ، وهو خلاف ما في المحصول ، فإن حاصل ما فيه أنهما لا يقدحان .

### الثالث من القواعد

#### الكسر

قال : « الثالث : الكسر . وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر ، كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها ، فيجب أدائها ، قيل : خصوصية الصلاة ملغى ، لأن الحج كذلك فبقى كونه عبادة ، وهو منقوض بصوم الحائض » .

أقول : الثالث من الطرق الدالة على إبطال الكسر ، وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعارض عدم تأثير أحد جزأيهما ، ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها ، قياساً على صلاة الأمن ، فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدي .

(١) راجع : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٦٥ ) ،

فيقول الحنفى : خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك ، أى يجب قضاؤه ، فيجب أدائه مع أنه ليس بصلاة ، فبقي كونها عبادة يجب قضاؤها ، وهو منقوض بصوم الحائض ، فإنه عبادة يجب قضاؤها ، مع أنه لا يجب أدائها ، وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم ، فإن التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أدائه .

وقد اختار الأمدى أن السكسر يقدر ، كما اختاره المصنف ، ولما كانه عبر عنه بالنقض المحسور ، وفسر السكسر بخلاف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ، ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدر ، واختاره ومثله بأن يقول الحنفى فى مسألة العاصى بسفره : مسافر فيترخص كالمطيع فى سفره ويبين مناسبة السفر للترخيص : بما فيه من المشقة فيقال : ما ذكرته من الحكمة قد وجدت فى حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخيص (١) .

## الرابع من القوادح

### القلب

قال : الرابع : القلب : وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علمته إلحاقاً بأصله ، وهو إما نفي مذهبه صريحاً ، كقولهم : المسح ركن من الوضوء فلا يسكنى فيه أقل ما ينطابق عليه الاسم كالوجه . فيقول : ركن منه فلا يقدر بالربع كالوجه ، أو ضمناً كقولهم : يبيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح . فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية . ومنه قلب المساواة كقولهم : المسكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالختار . فيقول : فتسوى بين إقراره وإيقاعه ، أو إثبات مذهب المعارض ، كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة . فيقول :

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٣٩ - ٤٢) .

فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة . قيل : المتنافيان لا يجتمعان .  
قلا : التنافي حصل في الفرع بعرض الإجماع .

تنبيه : القلب معارضة ، إلا أن المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة  
« المستدل » .

أقول : الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب ، وهو أن  
يربط المعارض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها إلحاقاً  
بالأصل الذي جعله مقيساً عليه .

## أقسام القلب

والقلب ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً ، كقول الحنفية :  
مسح الرأس ركن من أركان الوضوء ، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه  
الاسم . قياساً على الوجه : فيقول الشافعي : مسح الرأس ركن من أركان  
الوضوء ، فلا يقدر بالربع ، قياساً على الوجه ، فهذا القلب قد نفى مذهب  
المستدل صريحاً ، ولم يثبت مذهب المعارض لجواز أن يكون الحق هو  
الاستيعاب كما قاله مالك .

الثاني : أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً ، أي يدل على بطلان  
لازم من أوازمه ، كقول الحنفية : بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع  
عدم رؤية المقود عليه قياساً على النكاح ، فيقول الشافعي : بيع الغائب  
عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ، وثبت خيار الرؤية  
لازم لصحة الغائب عندهم ، وإذا انتفى اللازم انتفى المزموم .

قوله : « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعارض لنفي مذهب  
المستدل : ضمناً : قلب المساواة ، وهو أن يكون في الأصل حكمان ، أحدهما  
منتصف من الفرع بالاتفاق بينهما ، والآخر مختلف فيه ، فإذا أراد المستدل

إثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل ، فيقول المعارض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل ، ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه .

مثاله : استدلال الحنفية على وقوع طلاق المسكرة بقولهم : المسكرة مالك الطلاق مكلف ، فيقع طلاقه بالقياس على المختار ، فيقول الشافعي : المسكرة مالك مكلف ، فنسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه ، قياساً على المختار ، ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً ، لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع أن إقراره غير معتبر بالاتفاق ، لزم أن يكون الإيقاع أيضاً غير معتبر .

الثالث : أن يكون لإثبات مذهب المعارض ، كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في حجة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة ، وإنما قربة بانضمام عبادة أخرى إليه وهو الإحرام .

فيقول الشافعي : لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة .

وقوله : ( قيل : المتنافيان إلخ ) أشار به إلى ما ذكره في المحصول ، وهو أن من الناس من أنكّر إمكان القلب محتجاً عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه ، مع الاختلاف في الحكم ، لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال (١) .

وجوابه : أن التنافي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لأمر عارض ، وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو الحكمين ، فقط ، وأما اجتماعهما في الأصل فغير مستحيل ، لأن ذات الحكمين غير متنافية ،

---

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٣٧٦ ) .

ألا ترى أن الأصل في المثال الأول ، وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكماء ، وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم ، وعدم تقديره بالربع ، وهذان الحكماء يمتنع اجتماعهما في الفرع ، وهو مسح الرأس ، لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما ، وكذلك الأصل في المثال الثاني وهو الفكاح ، فإن الحكمين مجتمعان فيه ، وهما صحته بدون الرقبة ، وعدم ثبوت الخيار فيه ، ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما ، وكذلك الأصل في المثال الثالث ، وهو الوقوف بعرفة ، فإن الحكمين مجتمعان فيه ، وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجردة ليس بقربة .

### الفرق بين القلب والمعارضة

وقوله : « تنبيه إلخ » ، لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينهما وبين المعارضة فقال : القلب في الحقيقة معارضة ، فإن المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه ، وهذا بعينه صادق على القلب ، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين لليلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل ، بخلاف القلب ، فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله ، قال الإمام : وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله ، بخلاف المعارضة ، فإن للمستدل أن يعترض عليها بكل ما المعترض أن يعترض به على دليل المستدل ، من المنع والمعارضة ، وله أن يقاب قلبه ، وحينئذ فيصل أصل القياس (١) .

(١) المصدر السابق ص ٢٧٧ .

## الخامس من القواعد

القول بالموجب

رفع  
عبد الرحمن بن محمد بن  
أبو بكر بن محمد بن

قال : و الخامس : القول بالموجب ، وهو تسليم مقتضى قول المستدل ، مع بقاء الخلاف مثاله في النفي أن نقول : التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقول : مسلم . ولكن لا يمنعه عن غيره . ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره ، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل . وفي اثبتت قوتهم : الخيل يسابق عليها فيجب الزكاة فيه كالإبل ، فيقول : مسلم في زكاة التجارة .

أقول : الطريق الخامس من مبطلات العلية ، القول بالموجب ، أي القول بموجب دليل المستدل . وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جمعه المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه ، وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من النضر أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها ، مع أنه غير مستلزم له ، فلا ينقطع النزاع بتسليمه ، وهذا الحد أولى من قول المحصول : أنه تسليم ما جمعه المستدل موجب العلة ، مع استيفاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس (١) ، وكما أنه أراد تعريف ما يقع في القياس خاصة ، لأن الكلام في مبطلات العلية .

أقسامه :

والقول بالموجب قسمان :

أحدهما : أن يقع في النفي ، وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم ، واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك ، فيتمسك به لتوهمه أنه ماخذ الخصم .

مثاله : أن يقول الشافعي في القتل بالمثل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع

(١) المصدر السابق ص ٢٧٧ .

وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل إليه ، يعنى أن المحدد والمنقل وسيلتان إلى القتل ، والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب ، كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل إليه ، وهو التفاوت في المقتولين ، من الصغر ، والكبر ، والحساسية ، والشرف .

فيقول الحنفى ، كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ، ونحن نقول بموجبه ، ولكن لا يجوز أن يمنع وجوبه أمر موجود في المنقل غير التفاوت ، وأنه لا يلزم من إبطال هذا المانع المعين لإبطال جميع الموانع .

ثم إن الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع ويثبت أنه الموجب للقصاص ، وهو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمنقل . وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل ، أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً ، أى حق لا يسمع ذلك منه ، لأنه ظهر أن المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً ، بل جزء من الدليل .

القسم الثانى : أن يقع في الإثبات ، وذلك إذا كان مطلوب المستدل إثبات الحكم في الفرع ، واللازم من دليله ثبوته في صورة مامن الجنس ، كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم : الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الإبل . فنقول لهم : مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ، ونحن نقول بموجبه ، فإننا نوجب فيه زكاة التجارة ، ومحل النزاع إنما هو في زكاة العين ، ولا يلزم من إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه .

## السادس من القواعد

### الفرق

قال : السادس للفرق ، وهو جعل تعين الأصل علة ، أو الفرع مانعاً ،



والأول يؤثر حيث لم يجر التعليل بعلمتين ، والثاني : عند من جعل النقض مع المانع قادحاً .

أقول : الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية : الفرق ، وهو ضربان :

الأول : أن يجعل المعارض تعين أصل القياس ، أى الخصوصية التى فيه علة لحكمه ، كقول الحنفى : الخارج من غير البديلين ناقض للوضوء ، بالقياس على ماخرج منهما ، والجامع هو خروج النجاسة ، فيقول المعارض التفرق بينهما : أن الخصوصية التى فى الأصل ، وهى خروج النجاسة من التسييلين هى العلة فى انتقاض الوضوء ، لامطلق خروجها .

الثانى : أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه ، كقول الحنفية : يجب القصاص على المسلم بقتل الذمى ، قياساً على غير المسلم ، والجامع هو القتل العمد العدوان .

فيقول المعارض : الفرق بينهما أن تعين الفرع ، وهو كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه .

قوله : « والأول » ، يعنى أن الفرق بالطريق الأول ، وهو جعل تعين الأصل علة هل يؤثر ، أى يفيد غرض المعارض ويقدر فى العلية أم لا ؟

فيه خلاف ينبئ على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين ، فإن جوازناه لم يقدر هذا الفرق ، لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ، ثم علل بعد ذلك بتعيينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من التعليل الأول ، إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعلمتين ، والفرض جوازه .

وإن منعناه قدح هذا الفرق ، لأن تعين الأصل غير موجود فى الفرع ، والحكم مضاف إليه ، أعنى إلى التعين ، فلا يكون أيضاً مضافاً إلى المشترك ،

ولإلزام التعليل بعلمتين ، وأما الثاني . وهو الفرق بتعين الفرع ، فإنه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا في كون الوصف علة ، لأن الوصف الذي جعله المستدل علة إذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع ، وهو تعيين الفرع ، فقد تحقق النقض مع المانع ، والنقض مع المانع قاح ، وأما من لا يجعله قادحا فيقول : إن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر ، لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع . هذا حاصل كلام المصنف وقد استقدنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة ، لأنه اختار أن التفصيل كما تقدم ، وأن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً ، لأنه اختار أن النقض مع المانع غير قاح .

### الطرف الثالث

#### في أقسام العلة

قال : « الطرف الثالث في أقسام العلة ، علة الحكم إما محله أو جزؤه أو خارج عنه ، عقلي حقيقي أو إضافي أو سلبى أو شرعى أو لغوى ، متعديّة قاصرة وعلى التقديرات إما بسيطة أو مركبة » .

أقول : هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة ، وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح ، فنقول : لسكل حكم ثبت في محل فعله ذلك الحكم على ثلاثة أقسام :

وهى إما ذلك المحل ، كتعليل حرمة الربا بالنقدين بكونهما جوهرى الأثمان . وإما جزء ذلك المحل ، كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بسكونه عقد معاوضة .

وإما خارج عنه ، والخارج على ثلاثة أقسام : أو عقلي ، وشرعى ، واغوى وزاد في المحصول على هذه الثلاثة : العرفى (١) .

فأما الأمر العقلي فنلانة أقسام : حقيقى ، كتحليل حرمة الخمر بالإسكار ، وإضافى كتحليل ولاية الإجار بالابوة ، وسلبى كتحليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا .

والمراد بالتحقيق بما يمكن تعقله باعتبار نفسه ، والإضافى بما يتعقل باعتبار غيره ، وأما الأمر الشرعى فمكتحلل جوارهن المشاع بجواز بيعه . وأما الأمر اللغوى : فكقولنا فى النبذ : أنه يسمى خمرأ فىجرم كالمعصر من العنب ، والتحليل بهذا جائز على المشهور ، وقيل : لا ، وقيل : إن كان مشتقا جاز ، وإلا فلا ، هكذا حكاه القرافى وغيره .

والقائل بالصحة هو الذى يجوز القياس فى اللغات .

وإدعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقا ، وليس كذلك ، فإنه من حكى الخلاف هناك (١) .

وأما العرفى الذى زاده الإمام فمثل له بقولنا فى بيع الغائب : إنه مشتمل على جهالة مجتنية فى العرف ، ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف ، والخسة والسكال ، والنقصان ، قال : ولكن إنما يعمل به بشرط أن يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره ، وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات ، فإنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلأ فى زمان الرسول عليه السلام ، وحينئذ لا يجوز التحليل به .

وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج ، وهذا على تقدير أن يكون ما بعد الخارج من الأقسام إنما هو أقسام للخارج فقط .

## العلة المتعدية والقاصرة

ثم العلة إما متعددة أو قاصرة ، فالمتعدية : هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر ، والقاصرة بخلاف ذلك ، كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية ، وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة ، فإما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة ، أو مركبة ، وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والإضافية ، كقولنا : قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص ، فالقتل حقيق والأبوة إضافية أو من الحقيقة والسلبية ، كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمي بكونه قتيلاً بغير حق ، أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق .

## العلل المختلف فيها التعليل بالمحل

قال : « قيل : لا يعمل بالمحل ، لأن القابل لا يفعل . قلنا : لانسلم ، ومع هذا فالعلة المعرف ، »

أقول : لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منهما وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها .

وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمحله .

وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

أصحها عند الإمام ، والآمدی ، وابن الحاجب : أنه إن كانت العلة متعددة فإنه لا يجوز ، لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره ، وإن كانت قاصرة ، فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة ، فإنه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ، ولا في أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله ،

والثاني : لا يجوز مطلقاً ونقله الأمدى عن الأكثرين (١) .

والثالث : يجوز مطلقاً وهو مقتضى إطلاق المصنف .

واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم ، فإنه لو لم يقبله لم يصح قيامه به ، وكذلك كل معنى محله ، وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلاً في الحكم ، لأن العلة تؤثر في المفعول ، وتفعل فيه ، ويستحيل كون الشيء قابلاً للشيء وفاعلاً فيه ، لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والإمكان تناف .

وأجاب المصنف على ذلك بوجهين :

أحدهما : لانسلم أن القابل لا يفعل ، وقولكم في الاستدلال عليه أن الوجوب والإمكان متنافيان ممنوع ، فإنه إنما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الإمكان هو الإمكان الخاص ، وليس كذلك بل المراد به الإمكان العام .

الثاني : سلمنا أن القابل لا يفعل ، لكن لانسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلاً فيه ، وإنما فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ، ونحن لا نقول به ، بل العلة عندنا هو المعروف .

واعلم أن الأقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضاً في التعليل بجزئه ، ولكن الصحيح هنا عند الأمدى الجواز مطلقاً ، وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ، ونقل أعنى الأمدى عن الأكثرين المنع مطلقاً ، وقال ابن الحاجب إن كانت العلة قاصرة جاز ، وإن كانت متعدية فلا .

### التعليل بالحكمة

قال : وقيل : لا يعمل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد ، لأنه

---

(١) راجع : المحصول ( ٢ / ٣٨٧ ، ٣٨٨ ) والإحكام ( ١٧ / ٣ ) والمختصر

لابن الحاجب مع الشرح ( ٢ / ٢١٧ ) .

( ٧ - الأسنوى - ٣٣ )

لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع . قلنا : لولم يجر لما جاز  
بالوصف المشتمل عليها ، فإذا حصل الظن بأن الحكم لمصلحة وجدت في  
الفرع ، يحصل ظن الحكم فيه .

أقول : التعليل قد يكون بالاضابط المشتمل على الحكمة ، كتعليل جواز  
القصر بالسفر ، لاشتتاله على الحكمة المناسبة له . وهي المشقة ، وكجعل  
الزنا علة لوجوب الحد ، لاشتتاله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الأنساب ،  
وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد ، كتعليل القصر  
بالمشقة ، ووجوب الحد باختلاط الأنساب .

فالأول : لا خلاف في جوازه ، وأما الثاني : ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : الجواز مطلقاً ورجحه الإمام والمصنف ، وكلام ابن الحاجب  
يقتضى رجحانه أيضاً .

الثاني : المنع مطلقاً ونقله الأمدى عن الأكثرين (١) .

وأشار إليه المصنف بقوله : قيل لا يعمل بالحكم ، وهو - بكسر الحاء  
وفتح السكاف - جمعاً لحكمة .

الثالث : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز ، وإن لم تكن  
كذلك فلا ، كالمشقة فإنها خفية غير منضبطة ، بدليل أنها قد تحصل للحاضر  
وتعتمد في حق المسافر .

وقوله : «لأنه لا يعلم» أى استدل المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة  
في الأصل ، وهو الذى رتب الشارع علة الحكم فيه ، لا يعلم وجوده في الفرع ،  
لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة ، التى لا يمكن الوقوف على  
مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها عن الرتبة  
الأخرى ، وحينئذ فلا للمستدل إثبات حكم الفرع بها .

---

(١) انظر : الحصول (٣٨٨/٢ وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢٢١/٢)  
والإحكام للأمدى (١٨/٣) .

وأجاب المصنف ، بأنه لو لم يجوز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز  
 بالوصف المشتعل عليها ، لأن العلم باشتغال الوصف عليها من غير العلم بها  
 ممتنع ، لسكونه يصح التعليل بالوصف المشتعل عليها بالاتفاق ، كالسفر  
 مثلاً ، فإنه علة لجواز القصر لاشتغاله على المشقة لا لكونه سفراً ، وحينئذ  
 فإذا حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ،  
 وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع ،  
 لزوم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن  
 واجب .

### التعليل بالوصف العدمي

قال : قيل : بالعدم لا يعمل به ، لأن الأعدام لا تتميز ، وأيضاً ليس على  
 المجتهد سببها ، قلنا : لا نسلم ، فإن عدم اللازم متميز عن عدم المألوم ،  
 وإنما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها ، قيل : إنما يجوز التعليل بالحكم  
 المقارن ، وهو أحد التقادير الثلاثة ، فيكون مرجوحاً . قلنا : ويجوز  
 بالمتأخر لأنه معروف .

أقول : يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم  
 الوجودي بها مذهبان :

أصحهما عند المصنف أنه يجوز ، لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض  
 العدميات ، والدوران يفيد العلية كما تقدم . وأصحهما عند الأمدى ،  
 وابن الحاجب أنه لا يجوز ، واختاره الإمام في الكلام على الدوران  
 لوجبهين :

أحدهما : أن الأعدام لا تتميز عن غيرها ، وما لا يتميز عن غيره لا يجوز  
 أن يكون علة ، أما الصغرى فلأن المتميز عن غيره ، لا بد أن يكون موصوفاً  
 بصفة التمييز ، والموصوف بصفة التمييز ثابت ، والعدم نفي محض ،

وأما الكبرى ، فلأن الشيء الذى يكون علة لابد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة (١) .

الثانى : أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية . أى اختبارها لتمييز العلة عن غيرها ، فلو كانت الأعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها ، لكنه لا يجب (٢) .

وأجاب المصنف عن الأول : بأننا لانسلم أن الأعدام لا تتميز ، بل تقبل التمييز إذا كانت من الأعدام المضافة ، بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم ، فإننا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس .

وأما استدلالهم عليه بجوابه : أن الموصوف بالتمييز إنما يستدعى الثبوت فى الذهن فقط : والعدم له ثبوت فيه ، نعم الأعدام المطلقة ليس لها تميز ، ونحن نسلم امتناع التعليل بها .

والجواب عن الثانى : أن سبر الأعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها ، فإنها لا تنتهى لا لكونها غير صالحة للعلية .

## التعليل بالحكم الشرعى

اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى :

فجوزه الإمام . المصنف مطلقاً ، لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر ، والدوران يفيد العلية (٣) .

وممنعه قوم مطلقاً ، واحتجوا بأن الحكم الذى يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذى هو معلول له ، لأنه إن كان

---

(١) انظر : الإحكام ( ٢٢١ / ٣ ) والمختصر مع شرح العضد ( ٢ / ٢١٤ )

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٣٤٧ وما بعدها ) .

(٣) المصدر السابق ص ٣٩٧ .



مقدماً عليه فلا يجوز تعليله به ، وإلا لازم تخلف المعلول عن علته ، وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً ، وإلا لازم تقدم المعلول على علته ، فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ، ولا يصح على تقديرين ، فيسكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً ، فإن التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ، ولا شك أن العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح . وأجاب المصنف : بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر ، لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر ، والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعلم مع الصانع سبحانه وتعالى ، وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ، ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم .

واعلم أن هذا الذي ذكره الإمام والمصنف ، من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه ، خالف فيه الأمدى وقال : الصحيح أنه لا يجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرف لأن تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه (١) .

### التعليل بالعلة القاصرة

قال : « قالت الحنفية لا يعمل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التعدية توقفت على العلية ، فلو توقفت هي عليها لزم الدور . »

أقول : العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقيدين إن كانت ثابتة بنص أو إجماع ، فيجوز التعليل بها بالاتفاق ، وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام (٢) . والأمدى (٣) ، وأتباعهما ، ونقله

(١) انظر : المحصول ( ٤٨ / ٣ ) والمختصر مع شرح المضد ( ٢٢٨ / ٢ ) .

(٢) ذكره الإمام الرازي في المحصول ( ٢ / ٤٠٣ وما بعدها ) .

(٣) انظر الإحكام للأمدى ( ٣ / ٢٩ ، ٣٠ ) .

إما الحرمين ، ومن بعده عن الشافعي (١) ، ونقله الأمدى ، وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً (٢) .

وقالت الحنفية : لا يجوز : لعدم فائدته ، لأن فائدة التعليل إنما هو إثبات الحكم ، وهو غير حاصل . أما في الأصل فلقبوته بالنص ، وأما في غيره فلعدم وجود العلة فيه ، لأنه الفرض أنها قاصرة ، وإذا انتفتت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لأن الحكم لا يفعل العيث .  
وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة :

أحدها : أنا لانسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم بل لها فائدة أخرى ، وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ، ووفق الحكمة لتسكون النفس إلى قبوله أميل :

الثاني : أن ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة .

الثالث : أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد ، وهي حاصلة هنا ، فإننا إذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الأصل وصفاً متعدداً يناسب ذلك الحكم ، فإنه يجب التعليل به ، لخلوه عن المعارض ، وحيثئذ فيلزم إثبات الحكم في الفرع ، بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها .

ونقل إمام الحرمين في البرهان عن بعضهم أن فائدة تعليل تحريم التفاضل في التقدين بكونهما تقدين هو تحريم التفاضل في القلوس ، إذا راجت رواج النقود ، قال : وهذا خطأ ، لأن التقدية في الشرع مختصة بالنوعين ، ولأن النص إن تناو لها بقي الأمر على ما هو عليه ، من عدم حصول الفائدة من التعليل ، وإن لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة (٣) .

(١) نقله إمام الحرمين في البرهان ( ٢ / ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ) .

(٢) نقله كذلك ابن الحاجب في المختصر ( ٢ / ٢١٧ ) .

(٣) انظر : البرهان ( ٢ / ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ) .

الأدلة :

قوله : «لنا» أى استدلل أصحابنا على الجواز ، بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة ، فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور .

وأجاب ابن الحاجب : بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية (١) .

وأجاب غيره : بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للأخرى ، كالبنوة مثلا لا متوقفة عليهما ، فلا يلزم الدور ، لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف ،

وأيضاً إن كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا تسلم توقفه على العلية ، وهو واضح ، وإن كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفهما على العلية ، لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى ، بل إنما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور .

### التعليل بالوصف المركب

قال : « قيل : لو علل بالمركب فإذا انتفى جزء تنفى العلية ، ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل ، قلنا : العلية عديمة ، فلا يلزم ذلك » .

أقول : ذهب الأكثرون إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان ، لأنه مناسب له ودائر معه ، وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقيل بعضهم : يشترط أن لا يزيد الأجزاء على سبعة ، قال الإمام : ولا أعرف لهذا حجة (٢) .

(١) ذكره ابن الحاجب في مختصره (٢ / ٢١٧ ، ٢١٨) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٠١) .

احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه  
علة تامة لعدم عليته ، لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته ، وإذا ارتفعت  
الذات ارتفعت الصفات بالضرورة .

وحينئذ فنقول : إذا انتفى جزء من المركب تنفى العلية لما قلناه ، ثم  
إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنف علية يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ،  
وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال ، فالتعليل بالمركب محال .

وأجاب المصنف : بأن العلية صفة عدمية ، فإنها من النسب والإضافات  
التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج ، وإذا كانت العلية  
عدمية كان انتفاؤها وجودياً ، فإن أحد النقيضين لابد أن يكون وجودياً ،  
وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور  
العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي .

### مسائل متعلقة بالعلة

قال : وهنا مسائل :

الأولى : يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها ، لأنها نسبة  
تتوقف عليه .

الثانية : التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى ، لأنه إذا أثر معه فبدونه  
أولى ، قيل : لا يسند العدم المستمر ، قلنا : الحادث يعرف الأزلى ،  
كالعالم للصانع .

الثالثة : لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل ، بل يكفي  
انتهاض الدليل عليه .

الرابعة : الشيء يدفع الحكم كالعلة أو يرفعه كالطلاق ؛ أو يدفع  
ويرفع كالرضاع .

الخامسة : العلة قد يعمل بها ضدان ، ولكن بشرطين متضادين .

أقول : لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها :

الأولى : لا إشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة ، كما يقال : وجد في صورة القتل بالمشغل علة وجوب القصاص ، وهو القتل العمد العدوان ، فيجب فيها القصاص ، لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول ، ولا يجوز أن يستدل بعلة العلة على وجود الحكم ، كما يقال : عليه القتل العمد العدوان ، لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمشغل . فيجب فيه القصاص ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز ، لأن العلية نسبة بين العلة والحكم ، والنسبة متوقفة على المنتسبين ، فتسكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم ، فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور .

المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له ، فيه مذهبان :

أرجحهما عند الإمام ، والمصنف ، وابن الحاجب : أنه لا يتوقف (١) ، لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة ، والشئ لا يتقوى بضده ، بل يضعف به ، فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه ، وهو وجود المقتضى فجوازُه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع .

المذهب الثاني : أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الأمدى (٢) ، لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل ، لأن المانع حادث ، والعدم المستمر أولى ، واستناد الأمدى إلى الحادث متمنع ، وإن كان هو العدم المتجدد . فهو المطلوب ، لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى .

(١) انظر : المحصول (٢/ ١٠) وما بعدها) والمختصر مع الشرح (٢/ ٢٢٤) .

(٢) انظر : الإحكام للأمدى (٣/ ٤٨ ، ٤٩) .

وأجاب المصنف : بأن المعامل هو العدم المستمر ، ولا استحالة فيه ، لأن العمل الشرعية معارف ، والحادث يجوز أن يكون معرفاً للأزلي كما أن العرف للصانع .

واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة ، فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ، ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه .

المسألة الثالثة : الوصف الذي جعل علة في الأصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح ، بل يكفي قيام الدليل عليه ، سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً ، لحصول المقصود به ، وقياساً على سائر المقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع .

المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط ، أى إذا قارن ابتداء دفعه ، وإن وجد في الأثناء لم يقدح ، وقد يكون رافعاً فقط ، أى بالعكس مما تقدم ، وقد يكون دافعاً ورافعاً ، فالأول : كالأداة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه ، فإن المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها .

وأما الثاني : فكالطلاق ، فإنه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه ، فإن الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد .

وأما الثالث : فكالرضاع وهو واضح .

المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر ، وقد يعمل بها معلولان متماثلان ، أى في ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو ، فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما ، ولا يتأتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين ، وقد يعمل بها معلولان مختلفان بجوار اجتماعهما ، كالحيض فإنه علة لتحريم القراءة ومس المصحف ، والصوم ، والصلاة ، وقد يعمل بها معلولان متضادان ، لكن بشرطين متضادين ،

كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز ، وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير .

وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين ، لأنه إن لم يكن للمعوليين المتضادين شرط أصلا ، أو كان لهما شرط واحد ، أو شرطان مختلفان فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال .  
واعلم أنه يشترط في العلة أيضاً شرطان :

أحدهما : أن لا يكون دليلها متاويلا لحكم الفرع ، كما لو قال قائل :  
السفر جل مطعوم فيجرى فيه الربا ، قياساً على البر ، ثم يستدل على كون  
الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام (لاتبيعوا الطعام  
بالطعام) (١) .

وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ، ونقله الأمدى عن بعضهم وتوقف  
فيه (٢) .

الثاني : ما ذكره الأمدى ، وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة  
من الحكم المعمل بها بما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال ،  
وذلك كتعليل وجوب الشاة في الأربعين بدفع حاجة الفقراء ، فإنها تقتضي  
جواز إخراج القيمة ، ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة ،  
وإنما قلنا : لا يجوز ، لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلة  
المستنبطة لتوقف علمتها على اعتبارها (٣) .

---

(١) حديث صحيح رواه البخارى - كتاب البيوع - باب بيع الدينار  
بالدينار نساء ، ومسلم : كتاب المساقاة - بيع الطعام مثلاً بمثل (١٥٩٢ / ٩٣)  
من حديث أبي سعيد الخدرى بلفظ (لاتبيعوا البر بالبر . . . إلى قوله إلا يبدأ  
بيد ، سواء بسواء) .

(٢) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٢١٣) .

(٣) انظر الإحكام (٢ / ٥١) ومختصر ابن الحاجب (٢ / ٢٣٠) .

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

## الفصل الثاني

في الأصل والفرع

شروط الأصل المتفق عليها :

قال : « أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس ، لأنهما إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل ، وإن اختلفا لم ينعقد الثاني وألا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا اضاع القياس ، وأن يكون حكم الأصل معللا بوصف معين ، وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه . »

أقول : لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس ، شرع في الكلام على الركنين الباقيين ، وهما الأصل ، والفرع : فأما الأصل فذكر له خمسة شروط :

الأول : ثبوت حكمه وهو واضح .

الثاني : أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الأمة : فإن كان متفقاً عليه بينهما فقط ، ويبرر عنه بالقياس المركب ، ففي صحة القياس عليه مذهبان ، حكاهما في الإحكام (١) .

واختار ابن الحاجب أنه لا يصح ، قال : وحله عند اختلافهما في العلة أو وصف الحكم المستدل عليه . هل له وجود في الأصل أم لا ، فلو سلم

(١) انظر : الإحكام للامدني ( ٣ / ١٤ ، ١٥ ) .



الخصم أنها العلة ، وأنها موجودة ، اتمض الدليل على الخصم ، وإن كان  
مذهباً لأحدهما فقط فهو على قسمين :

أحدهما : أن يكون مذهباً للمستدل دون المعارض ، وذلك بأن يكون  
المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء ، فإن كان كذلك ، فإنه لا يصح  
القياس عليه عند الجمهور ، خلاف للحنابلة وأبي عبد الله البصري ، وإليه  
أشار بقوله : ( بدليل غير القياس ) .

مثاله قول القائل : السفرجل مطعوم ، فيسكون ربوياً بالقياس على  
التفاح ، ثم يقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه على البر ، بجامع  
الطعم أيضاً .

وكذلك قول القائل : الجذام عيب يفسخ به البيع ، فيفسخ به الفسكاح  
قياساً على الرق وهو استداد محل الجماع ، والجامع هو الفسخ بالعيب ،  
ثم يقاس الرق عند توجه منعه على الجب ، بجامع فوات الاستمتاع ، وإنما  
قلنا : لا يجوز لأن القياسين إن اتحدا في العلة كما في المثال الأول فيسكون  
قياس الفرع الثاني إنما هو على الأصل الأول ، دون الأصل الثاني ، وحينئذ  
فيكون ذكر الأصل الثاني لغواً .

وإن اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم أن لا يعتمد القياس الثاني ،  
لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الأول الذي هو أصل القياس الثاني وهو  
الوصف الجامع بين الأصل الأول وفرعه ، وهي غير موجودة في  
الفرع الثاني .

وأيضاً فالحكم في الفرع المنازع فيه أولاً وهو فسخ الفسكاح بالجذام ،  
إنما يشبث بما يشبث به حكم أصله ، فإذا كان حكم أصله وهو الرق ثابتاً بعلة  
أخرى وهي العلة التي استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تعديده للحكم  
بغيرها ، وإن جوزنا تعليل الحكم بهاتين مستنبطتين ، لأن ذلك الغير لم يشبث

اعتبار الشارع له ، لتكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق ، وإذا كان غير معتبر امتنع ترتيب الحكم عليه .

القسم الثاني : أن يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل ، فالقياس باطل ، لأن هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ في الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم ، فلا يصح منه بناء الفرع عليه ، فإن جعله إلزاما للمعترض فقال : هذا هو عندك علة للحكم في الأصل ، وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه ، وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتقاضه ، لتخلف الحكم عنه من غير مانع ، ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به في الأصل . فهو أيضاً فاسد لأن الخصم له أن يقول الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بهذا الوصف ، وبتقديره فليس تصويبه في الأصل لتخطئته في الفرع بأولى من العكس .

الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناوِلا للفرع ، لأنه لو تناوله لكان لإثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس ، وحينئذ فيضيق القياس ، وكذا علة المصنف تبعاً للحاصل ، وعلة الإمام ، والامدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلاً ، والآخر فرعاً بأولى من العكس (١) .

الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة غير مبهمة ، لأن إلحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعي العلم بمحصول العلة والعلم بمحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين علته .

الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع ، وإذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس ، لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل حاصلاً من غير دليل ،

---

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٢٨) .

وهو تكليف ما لا يطاق ، اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام  
للخصم ، لا بطريق إنشاء الحكم ، فإنه يقبل كما قاله الأمدى وابن  
الحاجب (١) .

أما إذا كان الفرع دليل آخر غير القياس ، فإنه لا يشترط تقدم حكم  
الأصل عليه ، لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك الدليل ،  
وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس : وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول  
واحد ، وهو غير ممتنع .

ومثاله قياس الشافعى : إيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم ،  
فإن التيمم متأخر عن الوضوء ، إذ مشروعيته بعد الهجرة ، ومشروعية  
الوضوء قبلها ، ومع ذلك فالقياس صحيح ، فإن وجوب النية في الوضوء له  
دليل آخر ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » (٢) .

نعم إنما يتم ذلك في مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء ،  
فإن كان بعدها فلا ، لأن المحذور باق .

- 
- (١) انظر الإحكام (٣ / ٤٨) والمختصر مع الشرح (٢ / ٢٢٨) .  
(٢) حديث صحيح : رواه أحمد في المسند (١ / ٢٥ ، ٤٣) والبخارى : كتاب  
بدء الوحى - باب كيف كان بدء الوحى ، وكتاب الإيمان - باب ما جاء في أن  
الأعمال بالنية - وكتاب النكاح - باب من هاجر ، وكتاب الحيل - باب في  
ترك الحيل . ومسلم : كتاب الإمارة - باب إنما الأعمال بالنية - حديث رقم  
( ١٥٥ / ١٩٠٧ ) وأبو داود : كتاب الطلاق - فيما عني به الطلاق والنيات  
حديث ( ٢٢٠١ ) والترمذى : كتاب فضائل الجهاد - باب ما جاء فيمن يقاتل  
رياء وللدنيا - حديث ( ١٦٤٧ ) والنسائى : كتاب الطهارة - باب النية في الوضوء ،  
كتاب الطلاق إذا قصد به فيما يحتمل معناه ، وكتاب الإيمان - باب النية في  
اليمين ، وابن ماجه : كتاب الزهد - باب النية - حديث ( ٤٢٢٧ ) .

## شروط للأصل مختلف فيها

قال : « وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصل أو أحد أمور ثلاثة ،  
التنصيب على العلة ، والإجماع على التعليل مطلقاً ، وموافقة أصول آخر ،  
والحق أنه يطالب الجميع بينه وبين غيره . وزعم عثمان البتي (١) : قيام ما يدل  
على جواز القياس عليه ، وبشر المريسي (٢) : الإجماع عليه ، أو التنصيب  
على العلة وضعفها ظاهر . »

أقول : لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الأصل ، أردفها بشروط  
اعتبرها فيه بعضهم :

فنها : هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للأصول والقواعد  
الواردة من جهة الشرع كالأرباب أم لا ؟ فيه خلاف .

ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقاً ، إذا  
عقل معناه .

وجزم الأمدى بأنه لا يجوز مطلقاً ، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب (١) .  
وقال الكرخي : لا يجوز إلا بأحد أمور ثلاثة :

---

(١) هو أبو عمرو : عثمان بن مسلم البتي البصري ، الفقيه ، روى عن أنس  
والشعبي وغيرهما ، وروى عنه شعبة والثوري ، توفي سنة ١٤٣ هـ ( خلاصة  
تهذيب السكال ٢ / ٢٢١ ) .

(٢) هو : بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي ، مولى زيد بن الخطاب ،  
تفقه على أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، ثم استقل بعلم الكلام وأصبح داعية  
للقول بخلق القرآن ، وإليه تنسب طائفة المريسية من المرجئة .  
توفي سنة ٢١٨ هـ ( شذرات الذهب ٢ / ٤٤ ) .

(٣) انظر المختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٢٩ ) .

الأول : تنصيب الشارع على مسألة حكمه ، لأن تنصيبه على العلة كالتصريح بالقياس عليه .

الثاني : أن تجمع الأمة على تعليله فلا يكون من الأحكام التعبدية ، التي لا تعمل بالاتفاق ، ولا من الأحكام التي تختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ، ثم إذا أجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة لم يختلفوا فيها . وإليه أشار بقوله : « مطلقاً » .

والثالث : أن يكون القياس عايه موافقاً لأصول آخر ، والحق عند الإمام واتباعه ، ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطالب الترجيح بين القياس على هذا الأصل الذي خالف باقي الأصول ، وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الأقيسة ، فعلى هذا قال الإمام : هذا الأصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الأصول ، إن كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه ، فيكون القياس عليه كالقياس على غيره ، فيرجح المجتهد بينهما ، وإن لم يكن مقطوعاً به ، فإن كانت علمته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً ، لأن القياس على الأصول يختص بأن طريق حكمه معلوم ، وإن كان طريق علمته غير معلومة ، وهذا القياس بالعكس فتعديلاً . وإن لم تكن علمته منصوصة فالقياس على باقي الأصول أولى (١) .

وزعم عثمان البقي أنه لا يقاس على أصل ، حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله : وزعم عثمان البقي لإشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولا يمكنه نسي لفظه « إشتراط » ، ولا بد منها .

قال القرافي : والمراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث

---

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٢٩ ، ٤٣٠ ) .

( ٨ - الأسنوى - ٣٣ )

هو ، لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها ، فإن كانت المسألة من مسائل  
النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح ، وإن  
كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه .

قوله : « وبشر المريسي » أي وزعم بشر المريسي أن شرط الأصل  
انعقاد الإجماع على كون حكمه معللا ، وثبوت النص على غير تلك العلة .

وقوله : « وضعفهما ظاهر » يعني مذهب اليتي ومذهب المريسي ، فإن  
عموم قوله تعالى : ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) (١) ينفي هذه الشروط  
وكذلك عمل الصحابة .

وذهب قوم إلى أن المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه ، حتى قالوا  
في قوله عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم » (٢) أنه  
لا يقاس عليه . قال في المحصول : والحق جوازه لما قلناه (٣) .

## شروط الفرع

قال : « وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم  
به ، والدليل على حكمه إجمالا : ورد بأن الظن يحصل دونهما » .

أقول : يشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل ، إما في  
عينها ، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطرية أو في جنسها ،  
كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية .

---

(١) سورة الحشر من الآية ٢

(٢) أخرجه أبو داود : كتاب المناسك - باب ما يقتل المحرم من الدواب

(١٨٤٧) والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب الحج - باب ما للبحرم قتله من

دواب البر في الحل والحرم (٢١٠ / ٥) .

(٣) انظر : المحصول (٢ / ٤٣١) .

وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان ، أى لا فى الماهية ولا فى الزيادة ، ولا فى النقصان ، كما صرح به فى المحصول (١) وهو مخالف لما تقدم ، من كون القياس قد يكون مساوياً ، وقد يكون أولى ، وقد يكون أخفى .

ولأننا شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع ، ولأننا يتصور ذلك عند الوصف الموجود فى الفرع للوصف الموجود فى الأصل ، وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل ، وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما ، وهو المطلوب .

وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة فى الفرع ، وزعم أن ظن وجوده لا يكفي .

وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً حتى يدل القياس على تفصيله ، قال : ولولا أن الشرع ورد بميرات الجدة جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس فى توريثه مع الأخوة . وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله : « وشرط كذا وكذا » وهو مبنى للفعول .

ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين ، والعمل بالظن واجب .

وشرط الأمدى ، وابن الحاجب : أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه (٢) .

وادعى الأمدى أنه لا خلاف فيه ، قال : لأن كلا منهما إذا كان

---

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٣١ ) .

(٢) انظر : الإحكام ( ٢ / ٥٥ ) والمختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٣٢ ) .

فمنصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس . وهذا الشرط نقله الإمام عن بعضهم ، ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط . قال : لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز (١) .

تنبيهه :

قال : تنبيه : يستعمل القياس على وجه التلازم ، ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً ، وفي النفي نقيضه لازماً ، مثل لما وجدت الزكاة في مال البالغ المشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله . ولو وجبت في الحلّي لو وجبت في اللّكالي ، قياساً عليه . واللازم متنفّ فالملزوم مثله .

أقول : اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس على وجه التلازم ، أى على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي ، فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى ، فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس ، فلذلك سماه تنبيهاً ، فطريق استعماله أنه إن كان المقصود إثبات الحكم ، فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع ، وتعمل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة ، وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع ، لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، وإن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ، ونقيض حكم الأصل لازماً ، وتعمل العلة المشتركة دليلاً على الملازمة أيضاً ، وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم .

مثال الأول : أن يعدل عن قول التائيل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ ، بجامع ملك النصاب ، أو دفع حاجة الفقير إلى قولك : لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي ، وهى ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي ، فقد جعلنا ما كان أصلاً ملزوماً ولما كان فرعاً ، وجعلنا العلة الجامعة دليلاً على التلازم .

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٣١ ، ٤٣٢) .



ومثال الثاني : أن يعدل عن قول القائل : لا زكاة في الحلى قياساً على  
الآلى ، بجماع الزينة إلى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلى لوجبت في الآلى ،  
واللازم منتف لأنهما لا يتجب في الآلى . فالملزوم مثله .

وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ، ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال  
الأول إنما هو إثبات الملزوم ، استعمل المصنف فيه لفظ لما ، لإفادتها ذلك ،  
ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هي نفي اللزوم استعمل المصنف  
فيه لفظ « لو » ، لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره .

## رفع الكتاب الخامس

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

في دلائل مختلف فيها

وفيه بابان

## الباب الأول

في المقبولة — وهي ستة

قال : « الباب الأول في المقبولة وهي ستة : الأول : الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى : ( خلق لكم ما في الأرض ) . ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ) . ( أحل لكم الطيبات ) ، وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، قيل ، على الأول : اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى : ( وإن أسأتم فلها ) . وقوله : ( والله ما في السموات ) قلنا : مجاز لانفاق أئمة اللغة على أنها للملك ، ومعناه الاختصاص النافع ، بدليل قولهم : الجبل للفرس . قيل : المراد الاستدلال ، قلنا : هو حاصل من نفسه ، فيحمل على غيره . »

أقول : لما فرغ من الكتب الأربعة المعقودة للأدلة الأربعة المتفق عليها : شرع في كتاب آخر لبيان الأدلة المختلف فيها ، وجعله مشتملا على بابين : الأول في المقبول منها ، والثاني في المردود ، فأما المقبول فستة :

الدليل الأول : الأصل في الأشياء الإباحة

الأول : الأصل في الأشياء النافعة هي الإباحة ، وفي الأشياء الضارة

أى مؤلمات القلوب هو الحرمة . وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية، وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم .

ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الأولى قوله تعالى : ( خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ) (١) .

وجه الدلالة أن البارى تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد ، لأن « ما » موضوعة للعموم ، لا سيما وقد أكدت بقوله جميعاً ، « واللام » فى لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمحتاجين ، ألا ترى أنك إذا قلت : الثوب لزيد ، فإن معناه أنه مختص بنفسه ، وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً وهو المدعى .

الآية الثانية قوله تعالى : ( قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ) (٢) .

وجه الدلالة : أن هذا الاستفهام ليس على حقيقة ، بل هو الإنكار وحينئذ فيكون البارى تعالى قد أنكر تحريم الزينة التى يختص بها الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم ، وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم ، وإلا لم يجز الإنكار ، وإذا انتفت الحرمة تعينت الإباحة . وفيه نظر فقد تقدم فى أوائل الكتاب أن انتفاء الحرمة لا يوجب الإباحة .

الآية الثالثة قوله تعالى : ( أحل لكم الطيبات ) (٣) .

وجه الدلالة أن اللام فى لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بشا على جهة الانتفاع كما تقدم ، وليس المراد بالطيبات هو المباحات وإلا يلزم التكرار ، بل المراد بها ما تستطيعه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث .

(١) سورة البقرة من الآية ٢٩ .

(٢) سورة الاعراف من الآية ٣٢ .

(٣) سورة المائدة من الآية ٤ .

وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام :  
« لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » (١) .

وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً ، لأن النكرة  
المنفية تعم ، وهذا النفي ليس وارداً على الإمكان ولا الوقوع قطعياً ، بل  
على الجواز ، وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى .  
قوله : « قيل على الأول » ، أى اعترض الخصم على بيان الأصل الأول  
وهو إباحة المنافع بوجهين :

أحدهما : لأنهم أن « اللام » في اللغة للاختصاص النافع ، فإنها قد  
تجىء لغير النفع كقوله تعالى : ( وإن أسأتم فلها ) (٢) وقوله تعالى : ( والله  
ما في السموات وما في الأرض ) (٣) أما في الآية الأولى فلأنها لاختصاص  
الضرر ، ولا لاختصاص النفع ، وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن  
الانتفاع به .

وأجاب المصنف : بأن استعمال « اللام » في غير النفع مجاز ، لانفاق أئمة  
اللغة على أن اللام موضوعة للملك ، ومعنى الملك هو الاختصاص النافع

---

(١) رواه ابن ماجه : كتاب الإحكام - باب من بنى في حقه ما يضر جاره  
( ٢٣٤٠ ) من حديث عبادة بن الصامت ، والبيهقي في السنن الكبرى : كتاب  
آداب القاضي - باب ما لا يتحمل القسمة ( ١٠ / ١٣٣ ) بلفظ « لا ضرر  
ولا ضرار » .

وأخرجه أحمد في المسند ( ٥ / ٣٢٦ ) .

وأخرجه الحاكم : كتاب البيوع ( ٢ / ٥٧ - ٥٨ ) وقال : صحيح الإسناد  
على شرط مسلم ووافقه الذهبي ، وله روايات أخرى كثيرة زادت على العشر .  
راجع نصب الراية ( ٤ / ٣٨٥ ) .

(٢) سورة الإسراء من الآية ٧ .

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٨٤ .

لاحقيقته المعروفة، وإلا لم يصح قولهم: الجبل للفرس، فيأزم منه أن تكون  
اللام حقيقة على الاختصاص النافع، وحينئذ فيكون استعمالها في غيره  
مجازاً لأنه خير من الاشتراك.

الاعتراض الثاني: سلمنا أن اللام للاختصاص النافع، لكنه ليس  
بعام، بل هو مطلق، والمطلق يصدق بصورة، وتلك الصورة حاصلة هنا،  
فإن الاستدلال بال مخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم.

وأجاب المصنف: بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل  
من نفسه، فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال  
تكثيراً للفائدة.

### الدليل الثاني: الاستصحاب

قال: «الثاني: الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمنكلمين. لنا أن  
ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه، ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقعهما  
على استمرار العادة، ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام  
لجواز النسخ: ولما كان الشك في الطلاق كالشك في النكاح. ولأن الباقي  
يستغنى عن سبب أو شرط جديد، بل بكيفية دوامهما دون الحادث.  
ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، فيكون راجحاً».

أقول: الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال، وهو عبارة  
عن الحكم بثبوت أمر في الزمان، بناء على ثبوتيه في الزمان الأول، والسين  
فيه للطلب على القاعدة، ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى  
كاستدلال الشافعية على أن الخارج من غير السبيلين لا ينفق الوضوء، بأن  
ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه لإجماعاً، فيبقى على ما كان عليه،  
وهو حجة عند الإمام والامدى، وأتباعهما، خلافاً للجمهور والحنفية والمنكلمين<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: المحصول (٢/٤٤٩ وما بعدها) والإحكام للامدى (٣/١٨١).

قوله : « لنا ، أى الدليل على أنه حجة من وجوه :

أحدها : أن ما ثبت في الزمان الأول ، من وجود أمر أو عدمه ، ولم يظهر زواله لافطماً ولا ظناً ، فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان ، والعمل بالظن واجب .

قال المصنف : « ولولا ذلك ، أى لولا أن ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظهر البقاء في الزمان الثاني ، لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق :

أحدها : أن لا تنقرر معجزة أصلاً ، لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فإنه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها ، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة ، واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان ، فإنه لا معنى للعادة ، إلا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه ، فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة .

الثاني : أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي ﷺ بالنسبة إلينا ، لجواز النسخ ، فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاءها مساوياً ، لجواز نسخها ، وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها وإلا لزم الترجيح من غير مرجح .

الثالث : أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح ، لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى ، وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيهما ، ويحرم فيهما وهو باطل اتفاقاً بل يباح للشك في الطلاق دون الشك في النكاح .

الدليل الثاني : أن بقاء الباقي راجع على عدمه ، وإذا كان راجعاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى ، ووجه رجحانه من وجهين :

أحدهما : أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين ، لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي ، فلا يحتاج حينئذ إليهما ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل ، بل يكفيه دوامهما ، بخلاف الأمر الذي يحدث ، فإنه لا بد له من سبب وشرط جديدين ، فيكون عدم الباقي كذلك ، لأنه من الأمور الحادثة ، وما لا يفتقر أرجح من المفتقر ، فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى ، وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين ، لأن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلا دوام سببه وشرطه .

الثاني : أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث ، لأن عدم الحادث يصدق على ما لانهاية له ، وأما عدم الباقي فتناه ، لأن عدم الباقي مشروط بوجود الباقي ، والباقي متناه وإذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح .

« فرع ، مذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب ، وهو أن نافي الحكم هل عليه دليل أم لا ؟ »

فقال بعضهم : هو مطالب به ، واختاره ابن الحاجب ، وقيل : لا ، وقيل : إذا كان في العقلیات فهو مطالب ، وإن كان في الشرعیات فلا .

وفصل الإمام فقال : إن أرادوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل ، فهذا حق ، وإن أرادوا به غيره فهو باطل ، لأن العلم بالنفي أو الظن لا يحصل إلا بمؤثر (١) .

### الدليل الثالث : الاستقراء

قال : « الثالث : الاستقراء مثاله الوتر يؤدي على الراحة فلا يكون

(١) انظر المحصول ( ٥٥٩ / ٢ ) .

واجباً لاستقراء الراجبات ، وهو يفيد الظن ، والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام : « نحن نحكم بالظاهر » .

أقول : قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم إلى تام وناقص :

فالتام : إثبات حكم كلى فى ماهية ، لأجل ثبوته فى جميع جزئياتها .  
والناقص : وهو مقصود المصنف هو . إثبات حكم كلى فى ماهية ، لثبوته فى بعض أفرادها ، وهذا لا يفيد القطع ، لجواز أن يكون الحكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرى منها . قال فى المحصول وكذا لا يفيد أيضاً أن الظن على الأظهر (١) ، وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيد وتبعه عليه المصنف ، وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقتها ، ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام : « نحن نحكم بالظاهر » (٢) .

ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر ، لأن الوتر يؤدى على الراحة ، وكل ما يؤدى على الراحة لا يكون واجباً .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٧٧ ، ٧٨ ، .

(٢) قال عنه الذهبي والمزى وغيرهما من الحفاظ : لا أصل له ، وإنما هو من كلام بعض السلف .

وفى صحيح البخارى من حديث عمر - رضى الله عنه - أنه قال : « إنما كانوا يؤخذون بالوحي على عهد النبي - ﷺ - وأن الوحي قد انقطع ، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم وفى معناه ما أخرجه البخارى : كتاب ترك الجبل ، ومسلم : كتاب الاحكام - عن أم سلمة عن النبي - ﷺ - قال : « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » .



أما المقدمة الأولى فبالإجماع ، وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم  
والليلة أداء وقضاء فإن قيل : الوتر كان واجبا على النبي ﷺ ، ومع ذلك  
فإنه كان يصله على الرحلة .

فالجواب ما قاله القرافي : وهو أن النبي ﷺ فعل ذلك في السفر ، والوتر  
لم يكن واجبا عليه إلا في الحضر (١) .

### الدليل الرابع : الأخذ بالآقل

قال : « الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قبل . إذ لم يجد  
دليلا ، كما قيل : دية الكتاني الثلث ، وقيل : النصف ، وقيل : الكل ، بناء  
على الإجماع ، والبراءة الأصلية ، قيل : يجب الأكثر ليقين الخلاص .  
قلنا : حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن » .

أقول : الدليل الرابع من الأدلة المقبولة : الأخذ بأقل ما قبل ، وقد  
اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه في إثبات الحكم إذا كان الآقل جزءا  
من الأكثر ولم يجد دليلا غيره ، كما في دية الكتاني ، فإن العلماء اختلفوا  
فيها على ثلاثة أقوال :

فقال بعضهم : إنها ثلث دية المسلم .

وقالت المالكية : نصف دية .

وقالت الحنفية : مثل دية ، فاختر الشافعي المذهب الأول ، وهو أنها  
الثلث بناء على المجموع من الإجماع والبراءة الأصلية .

أما الإجماع فإن كان كل واحد من المخالفين بوجهه ، فإن إيجاب الأكثر  
يستلزم إيجاب الأقل ، حتى لو فرضنا أن بعضهم قال : ألا يجب فيه شيء  
أصلا لم يكن إيجاب الثلث مجعما عليه لكونه قول بعض الأمة .

---

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨ .

وأما البراءة الأصلية : فإنها تقتضى عدم وجوب الزيادة ، إذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً ، لكن ترك العمل بها في الثالث للإجماع ، فبقى ما عده على الأصل .

فتأنيص أن الحكم بالاعتصار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشئتين ، كما قرره الإمام والأمدى لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب ، بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثالث خاصة (١) .

فقول المصنف : « بناء على الإجماع والبراءة » تعليل لقوله أخذ الشافعى . وقوله : « إذا لم يجد دليلاً سواه » أى فإن وجد الشافعى لم يتمسك بالأقل ، لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر فواضح ، ولذلك لم يأخذ الشافعى بالثلاثة فى انعدام الجمعة ، وفى الغسل من ولوغ الكلب ، لقيام الدليل على الأكثر ، وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل .

قوله : « قيل يجب الأكثر » أى اعترض بعضهم على الشافعى فى أخذه بالأقل فقال : ينبغى إيجاب الأكثر ليثبت المكاف للخلاص عما وجب عليه .

وأجاب المصنف : بأنه إنما يجب ذلك حيث يتقنا شغل الذمة به ، والزائد على الأقل لم يثبت فيه ذلك ، لأنه لم يثبت عليه دليل .

### الدليل الخامس : المناسب المرسل

قال : « الخامس : المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ، كترس الكفار الصائتين بأسارى المسلمين اعتبر وإلا فلا . وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً ، لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ، ولأن الصحابة رضى الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح » .

(١) راجع : المحصول (٢/٥٧٤ وما بعدها) والإحكام للأمدى (١/٢٠٨) والمختصر مع شرح العضد (٢/٤٣) .

أقول : سبق في الباب الثاني من كتاب القياس أن المناصب قد يعتبره الشارع ، وقد يلغيه ، وقد لا يعلم حاله ، وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ، ويعبر عنه بالمناصب المرسل ، وسبق هناك حكم القسمين الأولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب : أحدها : أنه غير معتبر مطلقاً .

والثاني : أنه حجة مطلقاً ، وهو مشهور عن مالك ، واختاره إمام الحرمين ، قال ابن الحاجب : وقد نقل أيضاً عن الشافعي ، وكذلك قال إمام الحرمين ، إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة (١) .

والثالث : وهو رأى الغزالي ، واختاره المصنف ، أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا ، فالضرورة هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والمال ، والذهب ، وأما القطعية فهي التي يحزم بحصول المصلحة فيها .

والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين .

ومثال ذلك : ما إذا صال علينا كفار قترسوا بأسارى المسلمين ، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن النرس لصدفونا ، واستولوا على ديارنا ، وقتلوا المسلمين كافة حتى النرس ، ولو رمينا النرس لقتلنا مسلماً من غير ذنب منه ، فإن قتل النرس والحالة هذه مصلحة مرسلة ، لكونه لم يهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ، ولم يقد أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتباهه على مصلحة عامة للمسلمين ، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية ، فلذلك يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول : هذا الأسير مقتول بكل حال ، لحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد .

(١) انظر البرهان ( ٢ / ١١١٣ ، والمختصر مع الشرح ( ٢ / ٢٤١ ) .

فإن لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصالحات أو التثبات فلا اعتبار بها ، كما إذا ترس الكفار في قلعة بمسلم ، فإنه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه ، فإن حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة ، وكذلك إن لم تكن قطعية ، كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس ، أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق ، وقطعنا بنجاة الذين فيها أو رمينا واحداً منهم في البحر ، فإنه لا يجوز الرمي ، لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية ، وكذلك لا يجوز بلعامة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية (١) .

قوله : « لأن اعتبار ، أى احتيج ملك على أن المصالح المرسله حجة بوجهين :

أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ، كما مر في القياس ، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة ، لكونها فرداً من أفرادها .

الثاني : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يفتنون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان ذلك إجماعاً منهم على قولهم ، والمصنف قد تبع الإمام في عدم الجواب عن هذين الدليلين ،

وقد يجاب عن الأول : بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكهما للمصالح المتبصرة في كونها مصالح لوجب إلغاؤها أيضاً ، لاشتراكها مع المصالح الملقاة في ذلك ، فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال .

وعن الثاني : إنا لانسلم لإجماع الصحابة عليه ، بل إنما اعتبروا من

(١) انظر : المستصفى (١ / ١٣٩ وما بعدها) .

المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ، ولم يصرح  
الإمام لمختاره في هذه المسألة .

## الدليل السادس : عدم الدليل على الحكم

قال : « السادس : فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه ،  
وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل » ،

أقول : الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف : الاستدلال  
على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه . وتقديره أن يقال : فقدان الدليل بعد  
التفحص البليغ يغلب ظن عدمه ، يعنى عدم الدليل ، وظن عدمه يوجب  
ظن عدم الحكم ، أما المقدمة الأولى فواضحة .

وأما الثانية : فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم ، إذ لو ثبت حكم  
شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل ، وهو ممتنع ،  
فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم ، والعمل  
بالظن واجب . والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه ، لا عدم ذاته فإن  
الأحكام قديمة عندنا ،

رَفَعُ  
عبد الرحمن (الغزالي)  
أُسَيْمُ (ابن الفوفسي)  
الْبَابُ الثَّانِي  
في الأدلة المردودة

الأول - الاستحسان

قال : « الأول : الاستحسان قال به أبو حنيفة ، وفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ، وتقصر عنه عبارته ، ورد بأنه لا بد من ظهوره ليعتبر صحيحه من فاعله وفسره الكرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ، كتخصيص أن حنيفة قول القائل : مالي صدقة بالزكوى لقوله تعالى : ( خذ من أموالهم صدقة ) وعلى هذا فالاستحسان تخصيص ، وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الألفاظ لأقوى يسكون كالطاريء فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة .

أقول : شرع المصنف في بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين :

أحدهما : الاستحسان :

وقد قال به أبو حنيفة ، وكذا الحنابلة كما قاله الأمدى (١) ، وابن الحاجب (٢) ، وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل ، حتى قال الشافعى : من استحسنت فقد شرع (٣) أى وضع شرعاً جديداً .

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢٠٠ / ٣) .

(٢) انظر : المختصر على شرح العنبد (٢٨٨ / ٢) .

(٣) انظر : الرسالة ص ٥٠٣ ، وانظر : الآم - كتاب إبطال الاستحسان

(٢٦٧ / ٧) .

قال في المحصول : وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان ؛  
لوروده في الكتاب كقوله تعالى : ( وأمر قومك ياخذوا بأحسنها ) (١)  
وفي السنة كقوله ﷺ : « مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » (٢)  
وفي ألفاظ المجتهدين كقول الشافعي في الممتعة : استحسنت أن تكون ثلاثين  
درهما ، فثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره  
ليمكن قبوله أو رده .

### معنى الاستحسان

وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من  
الصور والمعاني وإن كان مستقبلاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف ،  
لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشبهى ،  
فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك .

(١) سورة الاعراف من الآية ١٤٥ .

(٢) رواه أحمد في كتاب السنة ، والبخاري والطبراني وأبو نعيم ، والبيهقي في  
كتاب الاعتماد ، وأبو داود الطيالسي ، والحاكم عن أبي وائل عن عبد الله بن  
مسعود - رضى الله عنه - قال : « إن الله نظر في قلوب العباد فاختر محمدًا  
- ﷺ - فبعثه برسالته ، ثم نظر في قلوب العباد فاختر له أصحاباً فجعلهم  
أنصار دينه ووزراء نبيه ، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ؛ وما رآه  
المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » .

قال الحافظ ابن عبد الهادي : - مرفوعاً عن أنس - بإسناد ساقط ، والأصح  
وقفه على ابن مسعود .

وقد رواه ابن الهيثمي في مجمع الزوائد وقال : أخرجه أحمد والبخاري والطبراني  
في الكبير ورجاله ثقات .

وقال الشيخ أحمد شاكر : إسناده صحيح انظر : (مسند أبي داود الطيالسي  
ص ٣٣ ط الهند ، تخرىج أحاديث البردوى ص ٢٤٦ ، المقاصد الحسنة  
ص ٣٦٧) .

و قد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة :

أحدها : أنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره .

وأبطله المصنف بأنه قد يكون صحيحاً وقد لا يكون ، فلا بد من ظهوره أى بيانه ليميز صحيحه عن فاسده .

ولقابل أن يقول : إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح . لكنه ليس محل الخلاف ، وإن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع ، اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلاً ، فإنه لا يجوز العمل به .

التفسير الثاني : قاله الكرخي : أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى ، أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول ، وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام ، كتخصيص أن حنيفة قول القائل : مالى صدقة ، بالمال الزكوى دون غيره ، فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله ، عملاً بلفظه لكن همنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم ، بالنسبة إلى غير الزكوى ، وهو قوله تعالى : ( خذ من أموالهم صدقة ) فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوى ، فليكن كذلك في قول القائل : مالى صدقة ، والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال في الصورتين .

واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانهاباقه عليه ، ولا نزاع في التخصيص ، ولو عبر المصنف بالعكس فقال : وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به لكان أظهر .



التفسير الثالث : قاله أبو الحسين : « أنه ترك وجهه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الأول (١) ، فأشار بقوله : « ترك وجهه من وجوه الاجتهاد » إلى أن الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة ، فيأخذ المجتهد بواحد منها ، ثم أنه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى .

واحترز بقوله غير شامل شمول الألفاظ عن تخصيص العموم فإن الوجه الأول شامل شمول الألفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الأول عن ترك أضعف القياسين لأجل الأقوى ، فإن أقواهما ليس في حكم الطاريء ، قال : فإن كان طارئاً عليه فهو الاستحسان ، ومثال ذلك العنب . فإنه قد ثبت تحریم بيعه بالزبيب ، سواء كان على رأس الشجر أم لا ، قياساً على الرطب ، ثم إن الشارع أرخص في جواز بيع الرطب على رؤوس الدخل بالتمر ، فقمنا عليه العنب وتركنا القياس الأول لسكون الثاني أقوى ، فإن احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحساناً .

وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن الحكم القياسى إلى النص الطاريء عليه استحساناً ، وليس كذلك عند القائلين به .

واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة ، وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك بما انفرد به الجنفية كما سبق إيضاحه في القياس .

وفي قول المصنف أن حاصله تخصيص العلة نظر ، بل حاصله كما قال الأمدى : الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه (٢) ، وهذا أعم من تخصيص العلة ، وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب ، وأشار إليه الأمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه .

(١) انظر : المعتمد لأبي الحسن البصرى (٢ / ٨٤٠) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٠٠ وما بعدها) .

## للدليل الثاني : قول الصحابي

قال : « الثاني : قيل قول الصحابي حجة . وقيل : إن خالف القياس . وقال الشافعي في القديم : إن انتشر ولم يخالف ، لنا قوله تعالى : ( فاعتبروا ) يمنع التقليد . وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، وقياس الفروع على الأصول ، قيل : « أصحابي كالنجوم » قلنا المراد عموم الصحابة . قيل إذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا : ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن . »

## آراء العلماء في حجة قول الصحابي

أقول : اتفق العلماء على أن قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين ، وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال :

أحدها : أنه حجة مطلقاً ، وهو مذهب مالك . واحد قولي الشافعي كما نقله الأمدى ، وعلى هذا قول يخص به عموم كتاب أو سنة فيه خلاف لأصحاب الشافعي ، حكاه الماوردي .

والثاني : أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا :

والثالث : أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر ولم يخالفه أحد ، ونقله المصنف عن القديم من مذهب الشافعي .

والرابع : وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه ، إنه لا يكون حجة مطلقاً ، واختاره الإمام ، والأمدى ، وأتباعهما كابن الحاجب ، والمصنف (١) .

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٣ / ١٩٥ ) والمحصول ( ٢ / ٥٦٢ ) ومختصر

ابن الحاجب مع الشرح ( ٢ / ٢٨٧ ) .

وقد سبق الإجماع قول: إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة، وقول آخر: إن إجماع الشيخين حجة، فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا.

واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يقتضيه له أحد من الشارحين، وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا في أمرين:

أحدهما: أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب كما تقدم.

الأمر الثاني: إذا قلنا: إن قول الصحابي ليس بحجة، فهل يجوز للجمهور تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي: الجديد أنه لا يجوز مطلقاً.

والثالث: هو قول قديم، أنه إن انتشر جاز وإلا فلا، هكذا صرح به الغزالي في المستصفى، والأمدى في الإحكام، وغيرهما، وأفردوا لكل حكم مسألة. وذكر الإمام في المحصول نحو ذلك أيضاً، فتوهم صاحب الحاصل أن المسألة الثانية أيضاً في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالأحكام، فصرح بما توهمه، فرأى المصنف حالة اختصاره أن يفريق أقول الحكم الواحد لا معنى له، فأحل حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه في هذا الموضع، فلزم منه أن القول المنفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك، بل إنما هو تفصيل في جواز التقليد، مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه (١).

واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في مواضع متعددة، فهو إذن جديد لا قديم.

قوله: ولنا، أي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص، والإجماع،

---

(١) انظر: المستصفى (١٣٧/١) والإحكام (١٩٩/٣) والمحصول (٥٦٤/٢) وما بعدها.

والقياس ، أما النص فقولہ تعالیٰ : ( فاعتبروا یا أولى الأبصار ) (۱) أمر تعالیٰ أولى الأبصار بالاعتبار بعنی الاجتهاد ، وذلك ينافی التقليد ، لأن الاجتهاد هو البحث عن الدلیل ، والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دلیل .

وفیه نظر ، لأن القائلین بكونه حجة يمنعون كونه تقليداً ويجعلونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحادى وجماعة حکوا خلافاً في أن الأخذ بقول النبي ﷺ هل يسمى تقليداً أم لا ؟

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم . وهذا الدلیل ليس على محل النزاع ، فإن الخلاف في غير الصحابة كما تقدم .

وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً ، فإن لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغیرهم مخالفة كل واحد منهم ، وإن كان حجة جاز لغیرهم ذلك أيضاً ، أعنى مخالفة كل واحد منهم ، لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم ، والفرض أن مذهبهم حجة .

وأما القياس : فهو أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين ، فلا يكون أيضاً حجة في فروعها ، والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقه .

وهذا أيضاً ضعيف ، لأن المطلوب في الأصول هو العلم بخلاف الفروع ، فإن المطلوب هو الظن ، وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم ، وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الأصول ،

## أدلة القائلين بحجيته مطلقاً

احتج من قال بأنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » (١) جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأى واحد منهم كان ، فدل على كونه حجة ، وإلا لم يكن المقتدى به مهتدياً .

وأجاب المصنف : بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة ، ليكونه خطاب مشافهة فاتفق دخول غيرهم ، ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز

---

(١) رواه ابن عبد البر - في كتابه جامع بيان العلم وفضله - باب : ذكر الدليل في أقاويل السلف على أن الاختلاف خطأ وصواب ( ١١١/٢ ) من طريق الحارث بن عيسى عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر ، ثم قال : هذا إسناد لا تقوم به حجة ؛ لأن الحارث مجهول . ورواه - أيضاً - الدارقطني في غرائب مالك من حديث جابر - أيضاً - وفيه جميل بن زيد مجهول .

وله روايات كثيرة أخرى كلها غير صحيحة . قال الحافظ ابن حجر : لا أصل له من حديث مالك ولا من فوقه . وقال ابن حزم : هذا خبر مكذوب .

انظر : ( فيض القدير للمناوى ٧٦/٤ ، تلخيص الحبير ١٩١/٤ ، الإتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغمارى تعليق سميع المجذوب ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ) .

نعم قال البيهقي : ورد ما يؤدى بعض معنى الحديث ، يعنى تشبههم بالنجوم فقط ، ثم أورد حديث مسلم عن أبي موسى : « ... والنجوم أمانة أهل السماء فإذا ذهب النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون ، وأصحابي أمانة أمتي ، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون ، » .

انظر : صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة - باب بيان أن بقاء النبي - ﷺ - أمان لأصحابه ، وبقاء أصحابه أمان للأمة حديث ( ٥٣١/٢٠٧ ) ( ١٩٦١/٤ ) وفيه إشارة إلى الفتن التي حدثت بعد انقراض عصر الصحابة - رضى الله تعالى عنهم . وقد اعتاد الأصوليون رواية الأحاديث بالمعنى ، فإذا فتش الواحد عن الحديث لم يجد له أصلاً من حيث اللفظ الوارد ، وقد يجد ما يشهد له من حيث المعنى .

أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم . فتعين أن يكون المراد منه أن العلي منهم إذا اقتدى بأبي مجتهد كان منهم اهتدى ، وهو صحيح مسلم .

وأجاب الأمدى : بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء في كل ما يقتدى به ، وعند ذلك فنقول : يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه (١) .

وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف ، فإن الاقتداء مرتب على كونهم صحابة .

### أدلة من قال بحجبيته إذا خالف القياس

وأما من ذهب إلى إنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا ، فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا يحمل له إلا أنه أطلع على خبر فاتبعه ، وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانقذت عدالته ، وذلك باطل . وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لذاته .

وأجاب المصنف : بأنه ربما خالف القياس شيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر .

وأجاب غيره بأنه يلزم منه أن يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً ، بعين ما قالوه ، ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر أم لا ، لكونه قد سبق الكلام عليه في الإجماع .

---

(١) انظر : الإحكام للأمدى - (٢ / ١٩٨) .

## هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي ﷺ أو إلى العالم ؟

قال : « مسألة : منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأى النبي ﷺ والعالم ، لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بمجمله إليه مصلحة ، قلنا : الأصل ممنوع . وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمانة المصلحة . وجزم بوقوعه موسى بن عمران (١) لقوله عليه الصلاة والسلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث « لو سمعت ما قلت ، وسؤال الأقرع في الحج أكل عام يارسول الله فقال « لو قلت ذلك لوجب ، ونحوه : قلنا : لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي » .

أقول : اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم بأن يقول له : احكم بما شئت ، فإنك لا تحكم إلا بالصواب ؟ فقالت : المعتزلة : لا يجوز . وقال موسى ابن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز ، كما قاله الإمام ، وأتباعه واختاره وهو مقتضى اختيار المصنف (٢) .

واختار الأمدى ، وابن الحاجب : أنه جائز غير واقع (٣) .

(١) هو : موسى بن عمران - وليس موسى بن عمران - كما ورد في جميع مختصرات المحصول - تبعاً لما جاء فيه . . . . . يكتفى أبا عمران ، معتزلي من الطبقة السابعة ، كان واسع العلم في الكلام والفتيا ، وكان يقول بالإلزام ، وله مذهب في الفتيا حكاه الجاحظ ، ومن آرائه : أنه يجوز أن يفوض الله تعالى الأحكام إلى النبي ﷺ - وعلماء أمته ، إذا علم أنهم مصيبون ( فرق وطبقات المعتزلة ص ٧٦ ) .

(٢) انظر المحصول (٢ / ٥٦٦) .

(٣) انظر : الإحكام (٣ / ١٣٦ - ١٤١) والمختصر مع شرح (٢ / ٣٠١) .

وقال أبو علي الجبائي في أحد قوليّه : إنه يجوز للنبي دون غيره .  
وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف ،  
وجعلها الآمدي ، وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد .  
ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم  
فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ، ويكون حكمه من  
جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها للاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من  
جملة العبد لا بطريق الوحي .

### دليل المعتزلة

احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد ،  
فلو فرض ذلك إلى اختيار العبد لأدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة ،  
لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الأمر ، وما ليس  
بمصلحة في نفس الأمر لا يصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أي بتفويضه إليه  
لاستحالة انقلاب الحقائق . وأجاب المصنف بوجهين :

أحدهما : أنه مبني على أصل ممنوع ، وهو وجوب رعاية المصالح .  
الثاني : سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمارة  
على وجود المصلحة فيه ، وذلك بأن يأمره الله تعالى إلى اختيار ما فيه المصلحة ،  
وإن لم يعلم بها ، فإن الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب ، وتوقف  
الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة .

### دليل موسى بن عمران

استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين :  
أحدهما : قضية النضر بن الحارث (١) ، وهي على ما حكاه ابن هشام في  
(١) هو : النضر بن الحارث بن علقمة بن كعدة بن عبد مناف ، من بني  
عبد الدار من قريش ، صاحب لواء المشركين يوم بدر ، وابن خالة الرسول =



السيرة أن النبي ﷺ حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى ، فلما كان بالصفراء أمر علياً فقتل النضر بن الحارث ثم أنشد بعد ذلك ما قبل في القتلى وقالت قتيلة بنت الحارث أخت النضر بن الحارث :

ياراكبا إن الأنيل مظنة      من صبح خامسة وأنت موفق  
أبلغ بها ميتا بأن تحية      ما أن تزال بها النجائب تخفق  
منى إليك وعبرة مسفوحة      حادث بوابها وأخرى تحق  
هل يسمعى النضر إن ناديته      أم كيف يسمع ميت لا ينطق  
أحمد ياخير ضنه كريمة      فى قومها والفحل فحل معرق  
ما كان ضرك لو مننت وربما      من الفتى وهو المغيظ المحنى  
أو كنت قابل فدية فليمنقن      بأعز ما يغلو به ما ينفق  
فالنضر أقرب من أسرت قرابة      وأحقهم إن كان عتق يعتق  
ظلمات سيوف بنى أبيه نقوشه      لله أرحام هناك تشقق  
صبرا يقاد إلى المنية متعبا      رصف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال : والله أعلم أن رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال « لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه » (١) .

== - ﷺ - كان من شجعان قريش وفرسانها ، بالغ فى إبداء الرسول - ﷺ - وكان كلما جلس الرسول - ﷺ - يحدث أصحابه - رضى الله عنهم - جلس النضر يحدث قريشاً بأخبار الأمم السابقة وملوك الفرس ، لأنه كان له اطلاع ، على كتب الفرس وأخبارهم . أسرى معركة بدر وأمر به الرسول - ﷺ - فقتل . وأخته دقتيلة ، التى قالت الايات الآتية كانت من المسلمات .

انظر : ( السكامل لابن الأثير ٢ / ٢٦ ، معجم البلدان لياقوت ١ / ١١٢ ، نهاية الأرب للزويرى ١٦ / ٢١٩ ، الاعلام للزركلى ٩ / ٣٥٧ ) .

(١) أخرجه ابن أبى شبة فى المصنف : كتاب المغازى - باب : غزوة بدر الكبرى ( ١٤ / ٣٧٢ ) والبيهقى فى السنن الكبرى : كتاب السير - باب : ما فعله بالرجال البالغين منهم ( ٩ / ٦٤ ) .

وَيُخْفِق - بضم الفاء وكسر ها - معناه تضطرب ، والضم - بكسر الصاد  
المعجمة - معناه الذى يضن به أى يبتخل به لعظم قدره ، ويقال أعرق فهو  
مغرق على البناء المذعول فيها أى له عرق فى السكرم وعلى البناء للفاعل  
بمعنى أنتج .

ورصف المقيّد - بالراء والسين المهملة - هو مشى المفيد .

ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة ، لأنها كانت بمكة  
وبينها وبين الأنيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة .

ووجه الدلالة : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « لو بلغتني لمغت عليه »  
يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذا لو كان مأموراً بقتله لقتله  
سمع شعرها أم لم يسمعه .

الدليل الثانى : أن النبى ﷺ خطب الناس فقال : « يا أيها الناس إن  
الله كتب عليكم الحج » فقال الأقرع بن حابس (١) : أكل عام يا رسول  
الله ؟ فسكت رسول الله ﷺ حتى قالها ثلاثاً فقال : « لو قلت نعم لوجب  
ولما استطعتم » (٢) فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى  
اختياره .

---

(١) هو : الأقرع بن حابس بن عقال واسمه فراس ، والأقرع : لقب له  
التيسمى المجاشعى الدارمى ، أحد المؤلفقة قلوبهم ، قدم على رسول الله ﷺ -  
فى أشرف بنى تميم ومعه عينية بن محصن والزرقان بن بدر ، فقال الأقرع :  
يا محمد أخرج إلينا فذاخرك فنزل بسببه قوله تعالى : ( إن الذين ينادونك من  
 وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون . ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان  
 خيراً لهم والله غفور رحيم ) الحجرات : (٤ ، ٥) - شهد مع رسول الله ﷺ - فتح  
 مكة وحنيناً والطائف . توفى سنة ٣١ هـ ( الإصابة ١/ ٥٩ ، الأعلام ١/ ١٢٣ ) .  
 (٢) رواه مسلم وأبو داود ، وابن ماجه ، والنسائى وأحمد ، وصححه  
 الحاكم من رواية ابن عباس . وانظر : ( نصب الرأية ٣ / ٢١ ، التاج ٢ / ١٠٨  
 وما بعدها ) .

قوله : ( ونحوه ) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام :  
 « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » (١) ، وكقوله :  
 « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (٢) ، وكقوله : « إلا الإذخر » ،  
 فى حديث العباس المشهور ، وهو أن النبی ﷺ قال : « إن الله حرم عليكم  
 مكة يوم خلق الله السموات والأرض لا يختل خلاها ولا يعصد شجرها ،  
 فقال العباس (٣) : إلا الإذخر يا رسول الله ؟ فقال : « إلا الإذخر » (٤) .

وأجاب المصنف : بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى  
 النبي ﷺ ، لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء ، أى مجوزة  
 له على وفق إرادة بعض الناس ، كان أوحى إليه بأن يقتل الأسارى ،  
 إلا أن يسأله سائل فى أحدهم .

والأحسن فى الجواب أن يقال . أما قضية المنصر فقد يكون عليه

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب الجمعة - باب السواك يوم الجمعة  
 ( ٨٨٧ ) ومسلم : كتاب الطهارة - باب السواك ( ٢٥٢ / ٤٢ ) .  
 (٢) تقدم ترجمته .

(٣) هو : العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، عم النبي ﷺ -  
 كان مكرما عظيم المنزلة عنده - ﷺ - وعند أصحابه ، مات بالمدينة سنة ٢٢ هـ  
 ودفن بالبقيع وعمره ٨٨ سنة ، ( الاستيعاب ٢ / ٧١٠ - ٨١٧ ، صفة الصفوة  
 ١ / ٢٠٣ ) .

(٤) حديث صحيح : رواه البخارى : كتاب المغازى - باب (٥٣) (٤٣١٣)  
 كما رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائى عن ابن عباس مرفوعا ، ورواه  
 أحمد عن أبي هريرة مرفوعا - أيضا ، ولفظه : « إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق  
 السموات والأرض ، فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة » ، لا يعصد شوكه ،  
 ولا يختل خلاه ، ولا ينفر صيده ، ولا تلتقط لقطته إلا لمعرف ، فقال العباس :  
 « إلا الإذخر فإنه لا بد لهم منه » ، فإنه للقبون والبيوت ، فقال - ﷺ - :  
 « إلا الإذخر » ، والإذخر : نبات طيب الرائحة ، والخلا : الحشيش ، والقين :  
 الحداد والصائغ . انظر : ( نيل الأوطار ٥ / ٢٨ ) .

السلام مخيراً فيه وفي غيره من الأسارى ، والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً ، بل هذا التخيير ثابت في حق كل إمام .

وأما قوله للأقرع « لو قات نعم لوجب » فدلّوله الوجوب على تقدير قول نعم ، وهذا صحيح معلوم بالضرورة ، فإنه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ، ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك ، فقد يكون ممتنعاً ، وقوله « لو قلت نعم » لا يدل على جواز قولها ، لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها .

وأما قوله : « لولا أن أشق على أمتي » فيحتمل أن الباري تعالى أمره أن يأمرهم عند عدم المشقة ، فلما وجد المشقة لم يأمرهم ، وأما قوله : « إلا الإذخر » فيحتمل أن يكون بوحى مريع ، أو أطلق العام ، والمراد به الخصوص ، وكان على عزم البيان ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلاجل ذلك كان هو المختار .

## الكتاب السادس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
في التعادل والتراجيح  
أسكنه الله الفردوس  
وفيه أبواب

## الباب الأول

في تعادل الأمارتين في نفس الأمر

« منعه المكرخي ، وجوزوه قوم ، وحينئذ فالتخير عند القاضي ،  
وأى على ، وابنه ، والتساقط عند بعض الفقهاء ، فلو حكم القاضي بإحداهما  
مرة لم يحكم بالآخرى أخرى لقوله عليه السلام لا بى بكر : « لا تقض في  
شئ واحد بحكمين مختلفين » ،

أقول : لما فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع في بيان حكمها عند  
تعارضها فتحكم في التعادل والتراجيح ، وذلك لأنها إذا تعارضت فإن  
لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل ، وإن كان فهو التراجيح ،  
ثم إنه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب : الأول منها في  
التعادل ، والثلاثة الباقية في التراجيح ، وذلك لأن الكلام في التراجيح  
إن لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الأحكام الكلية كما سيأتى ، وإن  
اختص بالدليل الذى يرجح على معارضه إما كتاب ، أو إجماع ، أو خبر ،  
أو قياس ،

( ١٠ - الاستوى - ٣٨ )

فالكتاب والإجماع لا يجري فيهما الترجيح ، أما الكتاب فلا أنه لا ترجيح لإحدى الآيتين على الأخرى عند تعارضهما ، إلا بأن تكون إحداها منحصصة للأخرى أو ناسخة لها .

وأما الإجماع : فلا أنه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتاخص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر ، أو لأحد القياسين على الآخر ، لذلك انحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة .

إذا علمت ذلك فنقول : التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما استعرفه ، وكذلك بين القطعي والظني ، لكون القطعي مقدماً ، وأما التعادل بين الأمارتين أى الدليلين الظنيين فانفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد ، واختلفوا في جوازه في نفس الأمر .

فمنعه الكرخي ، وكذلك الإمام أحمد ، كما نقله ابن الحاجب ، لأنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين ، وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصيهما عبثاً ، وهو على الله محال ، وإن عمل بأحدهما نظر ، إن عيناها له كان تحكما وقولا في الدين بالنسبة ، وإن خيرهناه كان ترجيحاً لأماراة الإباحة على أماراة الحرمة ، وقد ثبت بطلانه أيضاً .

وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمتنع أن يخبر أحد التمدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه .

وأجابوا عن دليل المانعين : بأننا لانسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام ، فإنه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما ، وذلك بأن يجعلنا كالدليل الواحد ، وحينئذ فيقف المجتهد أو يتخير .

سلمنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما ، والقوم يلزمون العبث مبنى على قاعدة التحسين والتفويض العقليين ،

واختار الإمام ، ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا : إن كانت الأمارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ، ومقتضاه التخيير ، والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران ، وكذلك من ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج أربع حفاق ، أو خمس بنات لبون ، وإن كانا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة ، فهو جائز عقلاً وممتنع شرعاً (١) .

قوله : « وحينئذ ، أى وإذا جوزنا تعادل الأمارتين في نفس الأمر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه :

فذهب القاضى أبو بكر ، وأبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم : إلى أن المجتهد يتخير بينهما ، وجزم به الإمام ، والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتى (٢) .

وقال بعض الفقهاء : ينساقطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية .

ثم إذا قلنا بالتخيير فوق هذا التعادل للمجتهد ، فإن كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء ، وإن تعلق بغيره كان في استفتاء خير المستفتى . وإن كان في حكم فلا يخير الخصمين ، بل يجب عليه الحكم بإحدى الأمارتين على التعيين ، لأنه منصوب لدفع الخصومات ، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما ، لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه ، وعلى هذا فلو حكم بإحدى الأمارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالأمارة الأخرى ،

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع الشرح (٢ / ٢٩٩) والمحصل

(٢ / ٤٣٤ ، ٤٣٥) .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٤٣٦) .

لما روى أنه ﷺ قال لأبي بكره رضى الله عنه : « لا تنقض في شيء واحد بحكمين مختلفين » (١) .

تعارض الأقوال في مسألة واحدة من مجتهد واحد

قال : « مسألة : إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ، ويحتمل أن يكونا احتمالين أو مذهبين ، وإن نقل في مجلدين ، وعلم المتأخر فهو مذهبه ، وإلا حكى القولان . وأقوال الشافعي كذلك ، وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين » .

أقول : هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ، ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له ، كتعارض الأمارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابها .

وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متباينان فله حالان :

أحدهما : أن يكون ذلك في موضع واحد ، بأن يقول مثلاً : هذه المسئلة فيها قولان ، فيستحيل أن يكون المراد أنهما له في ذلك الوقت ، لاستحالة اجتماع التقيضين ، وحينئذ فينظر فيه فإن ذكر عقب ذلك ما دل على تقوية أحدهما مثل أن يقول : هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك

---

(١) عن عبد الرحمن بن حوشب قال : كتب أبو بكره إلى ابنه وهو عامل على سجستان : إني سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : « لا يقضين أحد في أمر قضاءين ، رواء الطبراني في الكبير ورجاله ثقات ، ورواه النسائي : كتاب آداب القضاء - باب النهي عن أن يقضى في قضاء بقضاءين ( ٢٤٧/٨ ) بلفظ : « لا يقضين أحد في قضاء بقضاءين ، ولا يقضين أحد بين خصمين وهو غضبان ، انظر : مجمع الروائد ( ١٩٦ / ٤ ) والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ( ٣٦٨ / ٣ ) » .



مذهبه ، وإن لم يذكر شيئاً من ذلك ، فإنه يدل على توقفه في المسألة  
لفقدان الرجحان عنده ، وحينئذ فقله : إن فيها قولين يحتمل أن يريد  
بذلك احتمالين على سبيل التجوز ، أى في المسألة احتمال قولين لوجود  
دليلاين متساويين ،

واحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين « وإنما نص عليهما لئلا يتوهم  
من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع ، هذا هو  
حاصل كلام المصنف .

وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمالاً آخر قسماً للاحتمالين  
الآخرين فليس موافقاً لما قاله الإمام وغيره ، ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ،  
ولا صحيحاً من جهة المعنى ، لأن معنى توقفه بين الشكيتين هو أن يكون  
كل منهما محتملاً عنده ، وبتقدير المفارقة فلم رجحنا التوقف على كونهما  
احتمالين .

نعم إن أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما  
عنه ، أى عن ذلك الغير ، مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب . ونقل في المحصول  
عن بعضهم : أن إطلاق القولين يقتضى التخيير ، ثم ضعفه (١) .

الحال الثانى : أن يكون نقل القولين عن المجتهد فى مجلسين ، بأن ينص  
مثلاً فى كتاب على إباحة شئ . وينص فى الآخر على تحريمه ، فإن علم  
المتأخر منهما فهو مذهبه ، ويكون الأول منسوخاً ، وإلا حكى عنه القولان  
من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع .

قوله : « وأقوال الشافعى كذلك » هو إشارة إلى الحالين المتقدمين ،  
أى وقع منه التنصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين .

قوله : « وهو دليل ، أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٤١) .

المتقدمين دليل على علو شأنه في العلم والدين ، فأما الحال الأول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالة على علو شأنه في العلم ، أن من كان أغوص نظراً وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة ، كانت الإشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر ، وأما في الدين فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بهجزه عما هو عاجز فيه ، ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به ، وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من منافقيه .

وأما النوع الثاني : وهو تنصيصه على القولين في موضعين ، فوجه دلالة على علو شأنه في العلم ، أنه يعرف به أنه كان طول عمره مشغولاً بالطلب والبحث ، وأما في الدين فلأنه يدل على أنه متى لاح له في الدين شيء أظهره ، وأنه لم يكن يتعصب لقرويج مذهبه .

رَفَعُ  
عبد الرحمن النجدي  
(أسكنه الله الفردوس)

## الباب الثاني

### في الأحكام الكلية للتراجيح

« الترجيح : تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها ، كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله : « إنما الماء من الماء » .

مسألة : لا ترجيح في القطعيات إذ لا تعارض بينهما ، وإلا ارتفع التقيضان أو اجتماعا .

أقول : عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للتراجيح ، وهي الأمور العامة لأنوعها ، بحيث لا تخص فردا من أفراد الأدلة ، وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى أربع مسائل .

### معنى الترجيح

الترجيح في اللغة : هو التمثيل والتغليب ، من قولهم رجح الميزان . وفي الإصطلاح : ما ذكره المصنف ، وإنما خص الترجيح بالأمارتين أي بالديلين الظنيين ، لأن الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني كما سترفه وقوله : « ليعمل بها » احتراز عن تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لا ليعمل بها ، بل لبيان أن إحداها أفصح من الأخرى ، فإنه ليس من الترجيح المصطلح عليه . وقال ابن الحاجب : هو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها (١) .

---

(١) انظر المختصر مع الشرح ( ٢ / ٣٠٩ ) .

ثم استدلل المصنف على اعتبار الترجيع ووجوب العمل بالراجح ،  
 بإجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فإنهم رجحوا ، خبر عائشة رضي الله  
 عنها في التقاء الختانين وهو قولها : « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ،  
 فعائنه أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » (١) على خبر أبي هريرة رضي الله  
 عنه ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الماء من الماء ، وذلك لأن  
 أزواج النبي ﷺ وخصوصاً عائشة أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال  
 الأجانب .

وذهب قوم إلى إنكار الترجيع في الأدلة ، قياساً على البيانات ، وقالوا :  
 عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف .

قوله : « مسألة لاترجيح في القطعيات » .

يعنى أن الترجيع يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات ، سواء  
 كانت عقلية أو نقلية ، لأن الترجيع متوقف على وقوع التعارض فيها ،  
 ووقوعه فيها محال ، لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو  
 ارتفائهما وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تحكم ،  
 فتعين ، إما لإثبات مقتضاهما ، وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال ، وهذا  
 ضعيف فلنقائل أن يقول : نعمل بأحدهما ولكن المرجح وهو المدعى .  
 ولم يستدل الإمام به ، بل استدلل بأن الترجيع تقوية فلا يتأني في

---

(١) أخرجه مسلم : كتاب الحيض - باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل  
 بالتقاء الختانين ( ١ / ٢٧١ - ٢٧٢ ) والترمذي : كتاب الطهارة - باب ما جاء  
 إذا التقى الختانان وجب الغسل ( ١ / ١٨٠ - ١٨١ ) وابن ماجه : كتاب الطهارة  
 - باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ( ١ / ١٩٩ - ٢٠٠ ) وأبو داود  
 عن أبي هريرة - كتاب الطهارة - باب في الإكسال ( ١ / ٤٩ ) .

(٢) أخرجه مسلم والترمذي والبيهقي وأبو داود . انظر : ( الدراية في تخريج  
 أحاديث الهداية ١ / ٤٨ - ٥٠ ) .

القطاعات ، لأنها تفيد العلم ، والعلوم لا تتفاوت ، وهذه الدعوى أيضاً  
سبق منعها ولو استدلوأ بأنه يلزم منه إجتباع النقيضين ويقتصرون عليه  
لسكان أظهر .

## تعارض النصين

قال : « مسألة إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى ، بأن  
يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها ، أو يعيم فيوزع  
كقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بخير الشهود » فقيل : نعم .  
فقال : « أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » وقوله : « ثم يفسو الكذب  
حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » فيحمل الأول على حق الله تعالى ،  
« والثاني على حقنا » .

أقول : وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها  
معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه ، أو لأنها إذا أحملنا الدليلين من  
وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذي أحمل فيه .

وحاصل المسألة : إنه إذا تعارض دليلان فإنما يرجح أحدهما على  
الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما ، فإن أمكن ولو من وجه دون  
وجه فلا يصار إلى الترجيح ، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما  
بالكلية ، لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال ، ثم إن العمل  
بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع :

أحدهما : أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين ، أى  
يكون قابلاً للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض ، وعبر الإمام عن هذا النوع  
بالاشتراك والتوزيع ، ولم يذكر له مثالا ، ومثله التبريز في التخصيص بقسمة  
الملك ، وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار ، فادعى كل واحد منهما أنها ملكه ،  
فإنها تقسم بينهما نصفين ، لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له ،

وأثبت الملك قابل للتبعض فتبعض . ونحكم لكل واحد ببعض الملك  
جمعاً بين الدليلين من وجه ، وكذلك إذا تعارضت البيئتان فيه على قول  
القسم ، بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبع بعض .

النوع الثاني : أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين ، أى يحتمل أحكاماً ،  
فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام ، ولم يمثل له الإمام أيضاً . ومثله  
بعضهم بقوله ﷺ : « لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » (١) فإنه معارض  
لتقريره ﷺ الصلاة فى غير المسجد (٢) ، ومقتضى كل واحد منهما

---

(١) أخرجه الدارقطنى : كتاب الصلاة - باب الحث لجار المسجد على الصلاة  
فيه إلا من عذر ( ١ / ٤٢٠ ) والحاكم فى المستدرک : كتاب الصلاة ( ١ / ٤٦٦ ) .  
وإسناده ضعيف ؛ لأن فيه سليمان بن داود النامى . قال عنه ابن معين : ليس  
بشيء ، وقال البخارى : منكر الحديث ، وقال ابن حبان : متروك انظر : التعليق  
المغنى على الدارقطنى ( ١ / ٤٢٠ ) وقال الحافظ فى تلخيص الحبير ( ٢ / ٣١ ) :  
« ليس له إسناده ، وفى كشف الخفاء ( ١ / ٣٦٥ ) : « وأسانيده ضعيفة ، ثم  
نقل كلام ابن حجر وأنه قال : ليس له إسناده وإن اشتهر بين الناس ، .

وفى شرح السكوكب المنير ( ٣ / ٤٢٩ ) : « والمراد هنا من هذه الأحاديث  
ونحوها بما فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها عن إضمار شيء ، .  
ومن هنا قال بعض العلماء فى مثل ذلك : إنه يحمل على السكال ، لتعذر نفي  
الحقيقة مع وجودها ، انظر : إرشاد الفحول ص ٢٥ ج ٢ الطبعة المحققة .

(٢) روى الترمذى فى سننه : كتاب أبواب الصلاة - باب ما جاء فى الرجل  
يصل وحده ثم يدرك الجماعة حديث رقم ( ٢١٩ ) عن جابر بن يزيد بن الأسود  
عن أبيه قال : شهدت مع رسول الله - ﷺ - حجة ، فصليت معه الصبح  
فى مسجد الخيف ، فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين فى آخر القوم  
لم يصليا معه . فقال : « على بهما ، لئلا يترعد فرائضهما فقال : « ما منعكما  
أن تصليا ، ؟ فقال يارسول إنا كنا قد صلينا فى رحالتنا قال : « فلا تفعلنا ، إذا  
صلينا فى رحالتنا ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم تكن لکم نافلة ، كما رواه  
الطيالسى وأحمد وأبو داود والحاكم .

متعدد ، فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي السكال ونفي الفضيلة ، وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً ، لحمل الخبر على نفي السكال ، ويحمل التقرير على الصحة .

الثالث : أن يكون كل واحد من الدليلين عاما أى مثبتاً لحكم في الموارد المتعددة ، فيوزع الدليلان عليها ، ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد ، كما مثله المصنف بقوله : « خير الشهود إلخ » . وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله : بأن يتبعض إلخ . وهو متعاق بقوله : فالعمل .

### تعارض نصين متساويين

قال : مسألة إذا تعارض نصان ، وتساويا في القوة والعموم ، وعلم المتأخر ، فهو ناسخ ، وإن جهل فالتساقط أو الترجيح ، وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً عمل به ، وإن تخصص بوجه طلب الترجيح .

أقول : هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر . وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين : أحدهما : أن يكونا متساويان في القوة والعموم .

الثاني : أن لا يكون كذلك ، والمراد بتساويهما في القوة أن يكونا معاً معلومين أو مظهرين ، ويتساويهما في العموم أن يصدق كل منهما على كل ماصدق عليه الآخر ، وأما قول كثير من الشارحين : إن التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة ، لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل ، لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ، ولهذا قسموه إليه .

فأما القسم الأول ، وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر ، ويعلم أيضاً

بعينه ، فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم ، سواء كانا معلومين أو مظنونين ،  
وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة ،  
إلا أن من يقول : إن الكتاب لا يكون ناسخاً للسنة وبالعكس ، فإنه  
يمنع ورود هذا القسم .

الثاني : أن يحمل المتأخر منهما فلم يعلم عينه ، فينظر فإن كانا معلومين  
فيتساقطان ، ويجب الرجوع إلى غيرهما ، لأن كلا منهما يحتمل أن يكون  
هو المنسوخ احتمالاً على السواء ، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى  
الترجيح ، فيعمل بالأقوى ، وإن تساويا يخير المجتهد ، هكذا صرح به في  
المحصول ، وإليه أشار المصنف بقوله : « وإن جهل فالتساقط أو الترجيح » .  
يعنى فالتساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظنونين .

الحال الثالث : أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف ، وقد ذكره في  
المحصول فقال : « إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به ، فإنه  
إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير » ، قال : « ولا يجوز أن يرجح أحدهما على  
الآخر بقوة الإسناد لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح » ، ولا أن يرجح  
أيهما ما يرجع إلى الحكم ، لكون أحدهما للحظر مثلاً ، لأنه يقتضى طرح  
المعلوم بالسكينة ، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح ، فيعمل  
بالأقوى فإن تساويا فالتخيير (١) .

### تعارض نصين غير متساويين

قوله : « وإن كان أحدهما قطعياً ، شرع يتكلم في القسم الثاني ، وهو  
أن لا يتساويا في القوة والعموم ، فحينئذ إما أن لا يتساويا في القوة ، بأن  
يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . وإما أن لا يتساويا في العموم ، بأن  
يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً أو أخص منه من وجه .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٥٠ ، ٤٥١ ) .



فتلخص: أن في هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال ، والأعم مطلقاً هو الذى يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحیوان والناطق ، وكذا كل جلس مع نوعه ، وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابلته هو الأخص مطلقاً ، وأما الأخص من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحیوان والأبيض .

الحال الأول: أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فينتد بجمع القطعى ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً ، فإن كان بالعكس قدم الظنى كما سيأتى في القسم الذى بعده .

الحال الثانى: أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجع الخاص على العام ، ويعمل به جمعاً بين الدليلىين سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص مظنوناً والعام مقطوعاً به أم لا ، لأن التخصيص بالمظنون جائز على الصحيح ، وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسألة، لأن كلامه هذا وإن اقتضى إدخالها في كلامه في القسم الذى قبله يقتضى إخراجها لئلا تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك .

نعم إن علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بفد ذلك فلا نأخذ به إذا كان مظنوناً ، لأن الأخذ به في هذه المسألة نسخ لانتخصيص كما سبق غير مرة ، ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز .

الحال الثالث: أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه ، فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح ، لأن الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم ، وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » (١) .

(١) أخرجه البخارى: كتاب موافيق الصلاة باب من نسى صلاة فليصلها =

فإن بينه وبين نهيهِ عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الأوقات  
المكروهة عموماً وخصوصاً من وجه ، لأن الخبر الأول عام في الأوقات ،  
خاص ببعض الصلوات ، وهى القضاء ، والثانى عام في الصلاة مخصوص  
ببعض الأوقات ، وهو وقت الكراهية ، فيصار إلى الترجيح كما قلناه ،  
ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين يمكن الترجيح بقوة  
الإسناد وبالحكم ، كما يكون أحدهما للحظر مثلاً على ماسياتى ، وأما في  
القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول (١) ،  
بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً ، لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا  
الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد  
إطراح الآخر . قال : بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ، ومراعاة  
بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا ، فإنه لا يجوز أن يرجح  
أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره ، وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح  
أحدهما على الآخر ، فالحكم بالتخير .

### الترجيح بكثرة الأدلة

« مسألة : قد يرجح بكثرة الأدلة ، لأن الظنن أقوى قيل : يقدم  
الخبر على الأقيسة . قلنا : إن اتحد أصلها فتحدة وإلا فممنوع ،  
أقول : مذهب الشافعى كما قاله الإمام وغيره : إنه يجوز الترجيح بكثرة

== إذا ذكرها ( ١٤٦/١ ) ومسلم : كتاب - المساجد ومواضع الصلاة - باب  
قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها ( ١/ ٤٧٧ ) وأبو داود : كتاب  
الصلاة - باب من نام عن صلاة أو نسيها ، والترمذى : كتاب الصلاة - باب ما جاء  
في الرجل ينس الصلاة وقال : « حديث حسن صحيح » .

كما أخرجه النسائى : كتاب الصلاة - باب فيمن نسى صلاة . وابن ماجه :  
كتاب الصلاة - باب من نام عن الصلاة أو نسيها .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٥٠ - ٤٥٢ ) .

الأدلة ، لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً ، وإلا لم يكن دليلاً ، والظن  
الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين  
على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد ، والعمل  
بالأقوى واجب لسكونه أقرب إلى القطع (١) .

واستدل المخالفون بأنه لو جاز العرجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة  
المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً .

وأجاب المصنف : بأن تلك الأقيسة إن اتحد أصلها ، أى المقيس عليه  
فيها كانت تلك الأقيسة كلها فى الحقيقة قياساً واحداً لا أقيسة متعددة ،  
لأنها لا تتغير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل فى كل قياس منها بعلّة أخرى ،  
وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين بمنوع على مامر ، وإذا كان ممنوعاً كان الحق  
من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد ، فإذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه إلا  
على دليل واحد ، وإن لم يكن أصلها متحداً متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد  
مقدم عليها بل تقدم الأقيسة عليه .

رَفَعُ

## البَابُ الثَّالِثُ

عبد الرحمن النخعي  
أسكنه الله الفردوس

في ترجيح الأخبار

وهو على وجوه — الأول بحال الراوى

قال : « فيرجح بكثرة الرواة ، وقلة الوسائط . وفقه الراوى ، وعلمه بالعربية ، وأفضليته ، وحسن اعتقاده ، وكونه صاحب الواقعة . وجليس المحدثين ، ومختبراً ثم معدلاً بالعمل على روايته . وبكثرة المزيين وبخسهم وعلمهم ، وحفظه ، وزيادة ضبطه ، ولو لالفاظه عليه الصلاة والسلام ، ودوام عقله ، وشهرته ، وشهرة نسبه . وعدم التباس اسمه ، وتأخر إسلامه . »

أقول : لما فرغ المصنف من الأحكام السكينة للترجيح ، شرع في ذكر الأسباب المرجحة فعقد لها بابين : باباً في ترجيح الأخبار ، وباباً في ترجيح الأقيسة . أما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه :

الأول : ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالاً :

الحال الأول : كثرة الرواة ، فيرجح بها عند الإمام ، والاممـدى ، واتباعهما ، لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل ، فيكون الظن الحاصل من الخبر الذى روي أكثر من الخبر الآخر : والعمل بالأقوى واجب . وقال السرخى : لا أثر للكثرة في الرواية ، كما لا أثر لها في الشهادة .

الثانى : قلة الوسائط ، وهو علو الإسناد ، فإذا كان أحد الحديثين

المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر ، لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل .

والثالث : فقه الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه فقيها مقدم على ما ليس كذلك مطلقاً ، خلافاً لما يخص بالخبرين المرويين بالمعنى . قال فى المحصول : والحق الأول ، لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز ، فإذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله ، فيطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامى .  
الرابع : علم الراوى بالعربية ، فالخبر الذى يكون روايه عالماً بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه .

الخامس : الأفضلية ، أى فى العربية أو فى الفقه ، كما قاله الإمام ، فالخبر الذى يكون روايه أفضله أو أنحى مقدم على الآخر ، لأن الوثوق بقول الأعلام أم (١) .

السادس : حسن اعتقاد الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه سنيا مقدم على ما رواه المعتزلى ، والرافضى ، وغيرهما من المبتدعة .

السابع : كون الراوى صاحب الواقعة ، لأنه أعرف بالقضية ، كترجيح الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الحتاتين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء (٢) ومنه أيضاً كما قال فى المحصول : ترجيح الشافعى خبر أبى رافع (٣) فى تزويج ميمونة حلالة على خبر ابن عباس فى تزويجها محرماً ، لكون أبى رافع هو السفير فى ذلك .

---

(١) انظر : المحصول (٢/٥٣ وما بعدها) والإحكام للأمدى (٣/٢٥٩) .

(٢) تقدم تحريجه .

(٣) هو : أسلم أو إبراهيم ، وقيل غير ذلك ، كان مولى للعباس بن عبد المطلب =

( ١١ - الأسنوى - ٢٣ )

الثامن : تكون الراوى جالس المحدثين ، لأنه أعرف بطريق الرواية وشراطينها ، وكذلك لو كان جالس غير المحدثين من العلماء ، كما قاله الإمام وغيره ، بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ، ولكن كان أحدهما أكثر ، فإنه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ، ولم يفرض المسألة إلا في ذلك .

== فوجهه للنبي ﷺ - فأعتقه عليه الصلاة والسلام - لما بشره بإسلام عمه العباس ، وأسلم أبو رافع قبل بدر ، ولم يشهدا ، وشهد أحد والخندق ، والمشاهد بعدها ، وشهد فتح مصر ، وزوجه رسول الله - ﷺ - مولاته سلمى ، فولدت له عبيد الله ، توفي أبو رافع بالمدينة قبل مقتل عثمان ، وقيل بعده في أول خلافة على الله رضى الله عنهم جميعاً .

انظر : ( الإصابة ٧ / ٦٥ ، وأسد الغابة ١ / ٥٢ ، ٩٣ ، ٦ / ١٠٦ ) .  
وحديث أبي رافع « تزوج النبي - ﷺ - ميمونة وهو حلال ، وبني بها وهو حلال ، وكنت السقيف بينهما » رواه الأزمذى : أبواب الحج - باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم ( ٨٤١ ) وقال : حديث حسن . كما رواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الحج - باب المحرم لا ينكح ولا ينكح ( ٦٦ / ٥ ) و ( ٢٠٠ / ٧ ) .  
أما حديث ، ابن عباس ، وهو : أن النبي - ﷺ - « تزوج ميمونة وهو محرم ، فرواه البخاري : كتاب جزاء الصيد - باب تزويج المحرم ( ١٨٣٧ ) ومسلم : كتاب النكاح - باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته ( ٤١٠ / ٤٦ ، ٤٧ ) والأزمذى : أبواب الحج - باب ما جاء في الرخصة في ذلك ( ٨٤٤ ) وقال : هذا حديث صحيح ويؤيد حديث أبي رافع رواية ميمونة نفسها رضى الله عنها - حيث « قالت : تزوجت النبي - ﷺ - ونحن حلالان ، رواه مسلم وأبو داود والأزمذى وابن ماجه وأحمد والدارمي عن ميمونة - رضى الله عنها - وهي صاحبة القصة فروايتها متى صحت قدمت على غيرها .

إلا أن الحنفية قدموا رواية ابن عباس على غيرها . ولعلمهم حملوا ذلك على أنه خصوصية لرسول - ﷺ - :

انظر : ( فوائذ الرحموت ٢ / ٢٠١ ، التوضيح على التنقيح ٣ / ٥٠ ) .

التاسع : كون الراوى مختبراً ، فخير العدل الذى عرفته عدالته بالممارسة ، والاختبار راجح على خبر الذى عرفته عدالته بالتزكية ، أو بالعمل على روايته ، أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروى إلا عن العدل ، فإنه قد سبق فى باب الأخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها .

العاشر : كون الراوى معدلاً بالعمل على روايته ، أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه ، فالخبر الذى يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلاً بغيره ، وإنما عبر المصنف بقوله ثم معدلاً ، ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق (١) .

فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ، ثم التعديل بالعمل . ثم التعديل بغير ذلك ، ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل ، فإن أراد به التلطف بالتزكية فقد جزم الأمدى ، وابن الحاجب وغيرهما بعكسه ، وقالوا : إن التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية ، أو الحكم على الشهادة ، لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه ، بخلاف الحكم أو العمل ، فإنه يحتمل استغادها إلى شيء آخر موافق للشهادة ، أو الرواية ، وإن أراد به الرواية عنه ، وهو الذى صرح به صاحب الحاصل ، فالرواية لا تكون تعديلاً إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ، ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ ، وحينئذ فى ما تقدم بل هو أولى منه ، ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين ، بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ، ثم ذكر أن المولى إذا زكى الراوى فإن عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره ، وهذا غير ما ذكره المصنف ، إلا أن تجعل الباء فى كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة ، فيكون تقدير قوله ثم معدلاً ،

(١) انظر : المحصول (٤٥٥/٢) والإحكام للأمدى (٢٦١/٣) ومختصر

ابن الحاجب مع الشرح (٣١١/٢) .

أى مزكى مع العمل ، فحيث لا يخالف كلام أحد من تقدم ، وليس فى كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل ، وقال الأمدى : إن الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ .

الحادى عشر : كثرة المزكين وهو واضح .

الثانى عشر : بحث المزكين عن أحوال الناس ، وإليه أشار بقوله : « وبختمهم » . تقديره وكثرة بختمهم ، وكذلك زيادة عدتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب .

الثالث عشر : كثرة علم المزكين ، يعنى بالعلوم الشرعية ، كما اقتضاه كلام المحصول ، لتكون الثقة بقولهم أكثر لا بأحوال الراوى ، كما قاله الشارحون ، فإنه قد تقدم ما يدل عليه .

الرابع عشر : حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين : صرح باعتبارهما فى المحصول .

أحدهما : أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب ، فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الضميمة . قال : وفيه احتمال .

الثانى : أن يكون أحدهما أكثر حفظاً ، أى أقل نسياناً ، فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر ، فإن حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثيرة ، من قوله وبكثرة المزكين تقديره وبكثرة حفظه (١) .

الخامس عشر : زيادة ضبط الراوى ، والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره ، فإذا كان أحدهما أشد اعتناء به واعتماداً ، يرجح خبره ولو كان ذلك ، يعنى زيادة الضبط لألفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام ، بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه .

---

(١) انظر الإحكام للأمدى (٢٦١ / ٣) والمختصر (٣١١ / ٢) والمحصول (٢ / ٤٥٥ ، ٤٥٦) .



قال في المحصول : فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً ، لمكنه أكثر نسبانا  
وكان الآخر بالعكس ، ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمنع من  
قبول خبره . فالأقرب التعارض .

وهذا الذي قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه ، لا بعدم النسيان كما  
قاله الشارحون .

السادس عشر : دوام عقل الراوى فيرجح الخبر الذى يكون روايه  
سليم العقل دائماً على الخبر الذى اختلط عقل راويه في بعض الأوقات ،  
هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل ، والتحصيل ، وشرط في المحصول مع  
ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه .

السابع عشر : شهرة الراوى ، لأن الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من  
الكذب ، ومانعة أيضاً من التدليس عليه .

الثامن عشر : شهرة نسبه .

التاسع عشر : عدم التباس اسمه ، فإن التباس اسمه باسم غيره أى  
من الضعفاء ، وصعب التمييز كانت رواية غيره راجحة على روايته ،  
وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى الاسم الواحد . وهذا قد  
يدخل أيضاً في كلام المصنف ، وسبب مرجوحية أن صاحب الاسمين يكثر  
اشتباؤه بغيره عن ليس بعدل ، بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد  
اسمي ، فإذا روى عنه راو ظن سامعه أنه يروى عن العدل فإذا كان اسمه  
واحداً قل احتمال اللبس .

العشرون : تأخر إسلام الراوى ، فالخبر الذى يكون روايه متأخر  
الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح ، لأن تأخر الإسلام دليل على  
تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل ، وابن الحاجب حكاه وتعليلاً ،  
فتبعه المصنف وجزم الأمدى بعكسه لقوة أصالة المتقدم في الإسلام

ومعرفة . وأما الإمام فإنه ذكر أيضاً كما قاله المصنف ، لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال : والاولى أن يفصل فيقال : المتقدم إذا كان موجوداً في زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر . فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر ، أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فهبنا نحكم بالرجحان ، لأن النادر ملحق بالغائب (١) .

### الثاني : الترجيح بوقت الرواية

قال : « الثاني بوقت الرواية ، فيرجح الراوى في البلوغ على الراوى في الصبا وفي البلوغ ، والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل في الصبا أو فيه أيضاً . »

أقول : الوجه الثاني الترجيح بوقت الرواية ، وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليهما بقوله فيرجح الراوى في البلوغ . . . إلخ .

لكن الثاني منهما إنما هو ترجيح بوقت التحمل ، لا بوقت الرواية كما سيأتى :

والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين :

التقرير الاول : أن يكون المراد أن الراوى الحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ، ومرة في صباه ، لأن الراوى في هاتين الحالتين يكون متحملاً في وقت الصبا بالضرورة ، ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر .

قوله : « والمتحمل » ، يعنى أن المتحمل الحديث في زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين ، مرة في صباه ومرة في بلوغه ، لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال الصبا دون الواقع في حال

(١) انظر : المراجع السابقة .

البلوغ ، وإلى الوقتين أشار بقوله : « وفيه أيضاً ، أى في البلوغ منضجاً إلى ما ذكرناه وهو الصبا .

التقرير الثاني : أن يكون المراد أن الخبر الذي يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها إلا في صباه ، أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه ، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر ، ولم يعلم سامعه بذلك ، وكذلك القول في التحمل أيضاً ، فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الأحاديث إلا في زمان بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمان صباه ، أو تحمّل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه ، لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة في حال الصغر .

هذا ، حاصل التقريرين المشار إليهما ، فن شارحين من قرره بالاول ، ومنهم من قرره بالثاني ، وكلام الإمام يحتمل كلاهما ، فإن أراد المصنف الثاني وهو الأقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح ، وإن أراد الأول فهو بعيد في المعنى ، لا يكاد يوجد التصريح به لأحد .

وأيضاً فإن ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لأن الراوى في البلوغ الذي قدم على الراوى في البلوغ وفي الصبا إن تحمّل في البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمّل في البلوغ على من تحمّل في الصبا ، لأن الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد ، وإن كان قد تحمّل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه ، وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ .

### الثالث : الترجيح بكيفية الرواية

قال البيضاوى : « الثالث : بكيفية الرواية ، فيرجح المتفق على رفعه ، والمحكى بسبب نزوله وبلغظه ، وما لم ينكوه راوى الأصل . »

أقول : الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور :

الأول : ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي ﷺ على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه أو موقوفاً على الصحابي .

الثاني : الخبر المحكي مع سبب نزوله ، راجع على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك ، لأن ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم ، وهذا إذا كانا خاضعين ، فإن كانا عامين فالأمر بالعكس كما نقله الإمام هنا ، ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخصه . قال ابن الحاجب : اللهم إلا إذا تعارض في صاحب السبب فإنه أولى ، لأن ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة (١) .

ثم إن المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول ، لكان صريحاً في تناول الأخبار .

الثالث : يرجح الخبر المحكي بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروي بالمعنى ، وكذلك على الخبر الذي يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى .

الرابع : إذا أنكر الأصل رواية الفرع عنه فإن جزم بالإينكار لم تقبل رواية الفرع ، وإن تردد قبلت كما سبق الأخبار ، فإن قبلناها فيكون الخبر الذي لم يذكره الأصل راجحاً عليه ، وتعبير المصنف بقوله راوى الأصل هو عبارة الإمام أيضاً (٢) ، ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم ، بل الصواب زيادة « أل » في راوى أو حذفه بالسكتة .

---

(١) راجع : المحصول (٤٥٨/٢) والمختصر (٣١١/٢) .

(٢) انظر المحصول (٤٥٨/٢) وما بعدها .

#### الرابع : الترجيح بوقت ورود الخبر

قال البيضاوى : الرابع : بوقت وروده ، فترجيح المدينيات ، والمشعر  
بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، والمتضمن للتخفيف والمطلق  
على متقدم التاريخ ، والمؤرخ بتاريخ مضيق ، والمتحمل في الإسلام .  
أقول : الوجه الرابع : الترجيح بوقت ورود الخبر ، وهو ستة أقسام :  
أحدها : الآيات ، والأخبار المدينيات راجحة على المكيات : واعلم أن  
المصطلح عليه بين أهل العلم أن المسكى ماورد قبل الهجرة . سواء كان في  
مكة أو غيرها ، والمدنى هو ماورد بعدها ، سواء كان في المدينة أو في مكة ،  
أو في غيرهما ، وهذا الإصطلاح ليس هو المراد هنا ، لأنه لو كان كذلك  
لمكان المدنى ناسخاً للمسكى بلا نزاع ، وقد تقدمت هذه المسألة في تعارض  
النصين .

وأيضاً فلأن تقدم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح ، كما  
نص عليه الإمام في الكلام على الترجيح بالحكم ، بل المراد أن الخبر الوارد  
في المدينة مقدم على الوارد في مكة ، سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة  
قبل الهجرة أو لم نعلم الحال .

والعلة فيه ما قاله الإمام : إن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة ،  
والوارد منها بعد الهجرة قليل ، والقليل ملحق بالكثير ، فيحصل الظن بأن  
هذا الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة ، وحينئذ فيجب تقديم  
المدنى عليه لكونه متأخراً .

الثاني : الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام راجح  
على ما لا يكون كذلك ، لأن ظهور أمره ، وعلو شأنه كان في آخر عمره ،  
فدل على التأخير . هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل . وقال في المحصول :  
الأولى أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف ،

قدم الدال على العلو ، وأما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف ،  
فن أين يقدم الأول عليه .

وقد يجاب عما قاله : أنه إذا كان التأخير سبباً للرجحان ، فالدال على  
العلو معلوم التأخير أو مظنونه ، بخلاف المالم يدل على شيء وما يقطع  
يرجحانه أو يظن راجحاً على مالا يكون كذلك .

الثالث : الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ ، لأنه  
أظهر تأخراً ، فإن النبي ﷺ كان يغليظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن  
العادات الجاهلية ، ثم مال إلى التخفيف ، هكذا ذكره صاحب الحاصل ،  
وتبعه المصنف . وإطلاق هذه الدعوى مع ماسياني من كون المحرم مقدماً  
على المباح لا يستقيم .

وقد جزم الأمدى بتقديم الدال على التشديد ، قال : لأن احتمال تأخره  
أظهر ، لأن الغالب منه عليه الصلاة والسلام أنه ما كان شدد إلا بحسب  
علو شأنه ، ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً ، وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً ،  
وتبعه ابن الحاجب على ذلك .

واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة  
والسلام يغليظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها ، ثم خفف فيها نوع تخفيف (١)  
ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقريظة العدول إلى  
التخفيف في نوع ، أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقاً ، كما ظنّه صاحب  
الحاصل ، والمصنف ، وحينئذ فليس بين الإمام : والأمدى اختلاف ،  
وسياتى في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا .

الرابع : الخبر المروى مطلقاً أى من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر

---

(١) انظر : الإحكام ( ٣ / ٢٧٦ ، ٢٧٧ ) والمختصر ( ٢ / ٣١٥ ) والمحصل

( ٢ / ٤٦١ ) .

المؤرخ بتاريخ متقدم ، لأن المطلق أشبه بالمتأخر ، وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم ، لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتي :  
 الخامس : يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق ، أى وارد في آخر عمره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق ، لأنه أظهر تأخراً . ومثله الإمام بأنه ﷺ في مرضه الذي توفي فيه ، صلى بالناس قاعداً والناس قياماً (١) وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد . وقال ﷺ « وإذا صلى جالساً » ، يعنى الإمام « فجلوساً أجمعين » (٢) وهو يقتضى عدم جواز ذلك ، فراجعنا الأول لما قلناه .

السادس : إذا أسلم الراويان في وقت واحد ، كإسلام خالد (٣) وعمر بن العاص (٤) ، وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه ، فإن خبره

(١) رواه مالك في الموطأ مرسل ( ١١ / ١٥٦ ) قال السيوطي في شرحه : قال ابن عبد البر : لم يختلف عن مالك في إرساله هذا الحديث وقد أسنده جماعة عن هشام عن أبيه عن عائشة ، منهم : حماد بن سلمة ، وابن نصير ، وأبو أسامة ، قلت : من طريق ابن نصير أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه ، ومن طريق حماد ابن سلمة أخرجه الشافعي في الام .

انظر : اختلاف الحديث بهامش الام ( ٧ / ١٠٠ ) .

(٢) حديث صحيح رواه البخاري : كتاب الاذان - باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ( ٦٨٨ ) كما رواه في كتاب الصلاة - باب : صلاة القاعد ( ٢ / ٥٩ ) والترمذي : باب إذا صلى الإمام قاعداً ( تحفة الاحوذى ٢ / ٣٤٧ ) والنسائي : كتاب الإمامة - باب : الإتيان بالإمام يصلى قاعداً ( ٢ / ٧٧ ) .

(٣) هو : خالد بن الوليد بن المغيرة ، المخزومي القرشي ، الصحابي ، سيف الله المسلول ، كان بن أشرف قريش وحارب مع المشركين ، ثم أسلم قبل فتح مكة سنة ٥٧ هـ توفي سنة ( ٢١ هـ ) ( الإصابة ١ / ٧٠ - ٧٤ ) .

(٤) هو : أبو عبد الله : عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي ، كان من عظماء العرب وأولى الرأي والحزم ، وكان من أشد الناس على المسلمين حتى أسلم =

راجع على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر فى حال إسلامه أم فى حال كفره ، كما قاله فى المحصول ، قال : لأنه أظهر تأخرا (١) .

#### الخامس : الترجيح باعتبار اللفظ

قال البيضاوى : « الخامس : باللفظ ، فيرجح الفصيح لا الأفصح ، والخاص وغير المخصص ، والحقيقة والأشبه بها ، فالشرعية ثم العرفية ، والمستغنى عن الإضمار ، والدال على المراد من وجهين ، وبغير وسط ، والمسمى ، إلى علة الحكم ، والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد ، أقول : الوجه الخامس : الترجيح باللفظ وهو بأمر :

الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ، وانفط الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال ، فإن الفصيح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله . قال الإمام : بخلاف الركيك ، فإن منهم من رده ، لأن النبى ﷺ كان أفصح العرب ، فلا يكون ذلك كلاماً له (٢) ، ومنهم من قبله ، وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه ، وأما الأفصح فلا يرجح على الفصيح ، خلافاً لبعضهم ، لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كلامه أفصح .

الثانى : يرجح الخاص على العام لما تقدم فى موضعه .

الثالث : العام الباقى على عمومته راجح على العام المخصص ، للاختلاف فى حجتيه ، وهذا القسم يستغنى عنه بما سأتى من تقديم الحقيقة على المجاز ، لأن العام المخصص مجاز مطلقاً عند المصنف .

الرابع : ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة ، على المستعمل

---

== فى هذبة الحديدية ، ولاء معاوية على مصر سنة ٣٨ هـ توفى سنة ٤٣ هـ بالقاهرة ( تاريخ الإسلام للذهبي ٢ / ٢٣٥ وما بعدها ) .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٦٠ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٦١ ) .



بطريق المجاز ، لأن دلالة الحقيقة أظهر ، وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالبا ، فإن غالب فقيه خلاف سبق في موضعه .

والخامس : إذا تعارض خبران ، ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز ، وكان مجازا أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر ، فإنه يرجع عليه لقربه ، وقد مر تمثيل ذلك في الجمل والمبين .

والسادس : الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية أو اللغوية ، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ، ثم إن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية ، لاشتهار العرفية وتبادر معناها .

السابع : يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه ، لأن الإضمار على خلاف الأصل ، وهذا القسم أيضا داخل في تقديم الحقيقة على المجاز ، لأن الإضمار نوع من المجاز .

الثامن : يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين ، على الدال عليه من وجه واحد ، لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتمددها الدلالة .

التاسع : يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة ، على الدال عليه بواسطة ، لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام : «الأيام أحق بنفسها من غيرها» (١) مع قوله عليه الصلاة والسلام

---

(١) رواه مسلم : كتاب النكاح - باب استئذان الثيب في النكاح ( ١٤٢١ / ٦٦ ) من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، وأبو داود : كتاب النكاح - باب في الثيب ( ٢٠٩٨ ) والترمذى : كتاب النكاح باب ما جاء في استئثار البكر والثيب ( ١١٠٨ ) والنسائى : كتاب النكاح - باب استئذان البكر ( ٨٤ / ٦ ) وابن ماجه : كتاب النكاح - باب استئثار البكر والثيب ( ١٨٢٠ ) .

« أيا امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، (١) فإن الأول يدل على صحة نكاحها ، إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقوله أبو حنيفة ، والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ، ولكن بواسطة ، وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن ، وإذا بطل ذلك بطل أيضا مع الإذن ، للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل .

العاشر : يرجع الخبر المومى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك ، لأن إقباد الطباع إلى الحكم المجهل أسرع .

والحادى عشر : الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (٢) يرجع على ما ليس كذلك ، لأن ترجيعه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى ، وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة ، بخلاف ترجيع الدال على النهى فإنه يقتضى النسخ مرتين ، لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحيث أنه يكون ناسخا للإباحة التى فيه ، والإباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه ، وهو المشار إليه بقوله « كنت نهيتكم » .

الثانى عشر : الخبر المقرون بالتهديد ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » (٣) ، راجع على ما ليس كذلك ،

---

(١) أخرجه أبو داود : كتاب النكاح - باب ما جاء لا نكاح إلا بولى (٢٠٨٣) والترمذى : كتاب النكاح - باب ما جاء لا نكاح إلا بولى (١١٠١) وقال : حديث حسن ، وابن ماجه : كتاب النكاح - باب لا نكاح إلا بولى (١٨٧٩) .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) رواه أبو داود : كتاب الصوم - باب كراهية صوم يوم الشك (٢٣٣٤) من حديث عمار ، والترمذى : كتاب الصوم - باب ما جاء فى كراهية صوم يوم الشك (٦٨٦) والسنائى : كتاب الصيام - باب صيام يوم الشك (١٥٣ / ٤) وابن ماجه : كتاب الصيام - باب ما جاء فى صيام يوم الشك (١٦٤٥) .

لأن إقترانه بالتهديد يدل على تأكيد الحكم الذي تضمنه ، وكذلك لو كان التهديد في أحدهما أكثر ، كما قاله في المحصول (١) ، وأهمله المصنف تبعاً للحاصل .

السادس : الترجيح بواسطة الحكم

قال البيضاوى : « السادس : بالحكم فيرجح المبقى لحكم الأصل ، لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد ، والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال » ، والاحتياط ، ويعادل الموجب ، ومثبت الطلاق والعناق ، لأن الأصل عدم القيد ونافى الحد لأنه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام : « ادروا الحدود بالشبهات » .

• أقول : الوجه السادس : الترجيح بالحكم وهو بأمور :

الاول : يرجح الخبر المبقى لحكم الأصل ، أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية ، على الخبر الناقل لذلك الحكم ، أى الراجع كقوله عليه السلام : « من مس ذكره فليتوضأ » (٢) مع قوله : « إن هو إلا بضعة منك » (٣)

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٦٤) .

(٢) رواه أبو داود : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (١٨١) والترمذى : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (٨٢) والنسائى : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (١ / ١٠٠) وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الوضوء من مس الذكر (٤٧٩) .

كما رواه مالك والشافعى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود والدايمى من حديث أبى هريرة - رضى الله عنه - . انظر : نيسل الاوطار (٢٣٣ / ١) تخريج أحاديث البزدوى ص ١٦٥ .

(٣) رواه النسائى : كتاب الطهارة - باب ترك الوضوء من مس الذكر (١ / ١٠١) من حديث طلحة بن حبيب ، وابن ماجه : كتاب الطهارة - باب الرخصة فى مس الذكر (٤٨٣) وأحمد فى المسند (٢٣١٤) .

لأن المبقى متأخر عن الناقل ، إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة ، لأنه حينئذ يكون واردا حيث لا يحتاج إليه ، لأن في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر ، وهو البراءة الأصلية والاستصحاب ، وإذا كان متأخر عن الناقل كان أرجح منه ، وهذا الذى اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ، ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل ، لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره ، بخلاف المبقى ، ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل ، وفي ذلك تكثير النسخ ، لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ، ثم المبقى يزيل حكم الناقل ، فيلزم النسخ مرتين (١) .

وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ ، لأن المبقى حينئذ يكون واردا أولا لتأكيد حكم العقل ، ثم يرد الناقل بعده لإزالة حكمه ، فيلزم النسخ مرة واحدة .

والجواب عن الأول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة .  
وعن الثانى : أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ ، فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ .

وأبضا فلو اعتقدنا تأخر الناقل لسكان ناسخا لحكم ثابت بدليين ، وهما البراءة الأصلية ، والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه ، فإنه لا يكون المنسوخ إلا دليلا واحدا .

الثانى : الخبر الدال على التحريم راجع على الخبر الدال على الإباحة ، كما جزم به المصنف ، واختاره ابن الحاجب (٢) ، وكذلك الآمدى ، ونقله عن أصحابنا ، وعن الأكثرين (٣) ، وقيل : بترجيح الإباحة لاعتضاها

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٦٤ ، ٤٦٥) .

(٢) انظر المختصر مع شرح العضد (٢ / ٣١٢) .

(٣) انظر الإحكام للآمدى (٣ / ٢٧٣ ، ٢٧٤) .

بالأصل ، حكاه ابن الحاجب (١) ، وقيل : يستويان ، واختاره الفزالي (٢) ، ولم يرجح الإمام شيئاً (٣) .

والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ، ليدخل فيه المكروه والمنذوب والمباح المصطلح عليه ، لأن التحريم مرجع على السكل . ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً .

احتج القائلون بالتحريم بأمرين :

أحدهما : قوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال » (٤) .

(١) المختصر لابن الحاجب (٢ / ٣١٩) .

(٢) انظر : المستصفى (٢ / ١٢٩) .

(٣) انظر المحصول (٢ / ٤٦٨ ، ٤٦٩) .

(٤) قال البيهقي : رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع . وقال الزين العراقي في تخريج أحاديث « منهاج الوصول » ، إنه لا أصل له ، وكذا أدرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له ( كشف الخفا ٢ / ١٧١ ، تخريج أحاديث المنهاج للعراقي ص ٨٧ ، المقاصد الحسنة ص ٥٧٤ ) وأخرجه عبد الرزاق في المصنف موقوفاً على ابن مسعود ، وذكره الزيلعي شارح « السكندر » في كتاب الصيد مرفوعاً .

انظر : غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشياء والنظائر لابن نجيم - للحموي ١ ص ٣٢٥ ط ، دار المكتبة العلمية بيروت .

وأقول : بالرغم مما قيل في سند الحديث ، إلا أن معناه صحيح ، وله ما يؤيده من الأحاديث التي تحث على ترك المتشابه فيه ، مثل قوله - ﷺ - « إن الحلال بين وإن الحرام بين ، وبينهما أمور مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه . . . » وقوله - ﷺ - « دع ما يريبك ، إلى ما لا يريبك » ، ويثبت على هذا الحديث قاعدة مهمة من قواعد الفقه الكلية ، ونفرع عليها أحكام كثيرة . انظر : ( الإنباه للسبكي ١ / ٧٤ ، مناهج العقل للبدخشى ١ / ١٠٢ ) .

( ١٢ - الأسنوى - ٣٣ )

الثاني : أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم ، لأن ذلك الفعل إن كان حراما ففى ارتكابه ضرر ، وإن كان مباحا فلا ضرر فى تركه .

قوله : «ويعادل الموجب» ، يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب ، فإذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء ، والآخر يقتضى إيجابه فباعتدالان ، أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح ، لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل ، والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان ، وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح ، لأن المحرم مقدم على المبيح ، كما تقدم والمساوى للقدم مقدم ، والحكم بالتساوى هو رأى الإمام وأتباعه ، وجزم الآمدى بترجيح المحرم ، لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد أكد من اعتنائه بجلب المصالح .

الثالث : يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق ، على الخبر النافى له ، خلافا لبعضهم ، لأن الأصل عدم القيد ، فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح ، أو ملك اليمين ، فيكون موافقا للأصل ، وحينئذ فيكون أرجح ، وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الآمدى حكما وتعليلًا ، ثم قال : ويمكن أن يقال : بل النافى أولى ، لأنه على وفق الدليل المفتضى لصحة النكاح ، وإثبات ملك اليمين ، والدليل المفتضى لصحتها راجع على النافى له (١) .

الرابع : يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم . والدليل عليه أمران :

أحدهما . أن الحد ضرر ، والضرر منفي عن الإسلام ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» (٢) .

---

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٦٦ ، ٤٦٧) والإحكام للآمدى (٣ / ٢٧٤ وما بعدها) .

(٢) تقدم تخريجه قريبا .

الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « ادروا الحدود بالشبهات » (١) فإن ورود الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث .

وهذا الذي جزم به المصنف جزم به أيضاً الأمدى ، وابن الحاجب ، ولم يرجح الإمام شيئاً ، بل نقل المذكور هنا عن بعض المتقدماء فقط ، ثم قال : وأنكره المتكلمون (٢) .

السابع : الترجيح بعمل أكثر السلف

قال البيضاوى : « السابع : بعمل أكثر السلف » .

أقول : الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الإمام ، فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف ، خلافاً لبعضهم ، لأن الأقل يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل ، ولم يرجح الإمام شيئاً ، بل نقل الترجيح بدلاً عن عيسى بن أبان (٣) فقط ، ثم نقل عن آخرين أنه لا يفيد

(١) أخرجه الترمذى : كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحد (٤ / ٣٣) عن عائشة رضى الله عنها مرفوعاً ، ولفظه : « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العقوبة خير من أن يخطئ في العقوبة » .

وقد أخرجه الترمذى موصولاً وموقوفاً وقال : الموقوف أصح . كما أخرجه الدارقطنى : في كتاب الحدود (٣ / ٨٤) والبيهقى : كتاب الحدود - باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات (٨ / ٢٣٨) والحاكم في المستدرک - كتاب الحدود - باب إن وجدتم مسلماً مخرجاً فخلوا سبيله (٤ / ٣٨٤) وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه (أى البخارى ومسلم) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٧٦) والمختصر لابن الحاجب (٢ / ٢١٢ ، ٣١٣) والمحصل (٢ / ٤٦٩) .

(٣) هو : عيسى بن أبان بن صدقة ، أبو موسى ، قاضى فقيه حنفى ، تولى =

ترجيهاً ، لسكونه ليس الحجة ، وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً ،  
 والتعبير بأكثر السلف عبر به الإمام أيضاً ، وهو يقتضى أن مادون ذلك  
 لا يحصل به الترجيح ، وهو مخالف لما جزم به الأمدى ، واقتضاه كلام  
 ابن الحاجب ، وهذا فى غير الصحابة ، أما الصحابة فإن قول بعضهم كافٍ  
 فى الرجحان كما جزم به الإمام (١) .

---

== القضاء ، بقم والبصرة وله آراء أصولية انفرد بها ، ومن مؤلفاته فى الأصول  
 دلائل القياس ، . توفى بالبصرة سنة ٢٢١ هـ .  
 انظر فى ترجمته ( الفوائد البهية ص ١٥١ ، الأعلام للزركلى ٧٤٩/٢ ) .  
 (١) انظر : الإحكام للأمدى ( ٣ / ٢٧٧ ) والمختصر مع الشرح ( ٢ / ٢١٦ )  
 والمحصل ( ٢ / ٤٧٠ ) .



رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

## الباب الرابع

في ترجيح الأقيسة وهي بوجوه

الأول : بحسب العلة

قال : ه الأول : بحسب العلة فترجح المظنة ، ثم الحكمة ، ثم الوصف  
العدمي ، ثم الحكم الشرعي ، والبسيط ، والوجودي للوجودي ، والعدمي  
للعدمي . .

أقول : لما فرغ المصنف من ترجيح الأخبار شرع في ترجيح بعض  
الأقيسة على بعض وهي على خمسة أوجه :

الأول : الترجيح بحسب العلة وهو بأمور :

الأول : يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي ، الذي هو مظنة  
للحكمة ، كالصفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها ،  
لأن التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه .

الثاني : يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي ، قال  
الإمام . لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم  
باشتمال ذلك لعدم على نوع مصلحة ، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة  
هو المصلحة لا العدم ، وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى .

قال : وهذا المعنى وإن كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي ،  
لكن عارضه كون الحقيقي أضبط ، فلذلك قدم عليها ، وقد علم من هذا

رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف  
التقديرية لكونها عدمية أيضاً .

وفي بعض النسخ زيادة الإضافي بين الحكمة والعدمي ، فقال : ثم  
الحكمة . ثم الوصف الإضافي ثم العدمي ، وهذه النسخة مخالفة لأكثر  
النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ، ومخالفة لما في المحصول فإن المذكور  
فيه ما ذكرناه أولاً .

الثالث : يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي :

قوله : « والبسيط » يعني أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل  
بالوصف المركب ، لأن البسيط متفق عليه ، ولأن الاجتهاد فيه أقل ، فيبعد  
عن الخطأ بخلاف المركب .

وحكي القاضي عبد الوهاب في الملخص قولاً : أن العلة الكثيرة الأوصاف  
أولى . قال : « وعندي أنهما سيان » كذا حكاه عنه القرافي ، وهذا  
الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين في البرهان ، وهذا القسم ليس بينه  
وبين ما قبله من الأقسام ترتيب لكونه نوهاً آخر من التقسيم ، فلذلك أتى  
المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذي يليه (١) .

قوله : « والوجودي إلخ » اعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين ،  
وقد يكونان عدميين ، وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً ، وقد  
يكون بالعكس .

فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة ،  
لأن العملية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدم لا يمكن إلا إذا  
قدر المعدم موجوداً ثم يلي هذا القسم في الأولوية ، فتعليل العدمي بالعدمي ،

---

(١) انظر المحصول (٤٧٢/٢) وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، البرهان

وحينئذ فيسكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ، ومن العكس للمشابهة ، فقوله : « والوجودى للوجودى » ، أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الأقسام الثلاثة .

وقوله : « ثم العدمى للعدمى » ، أى يرجح على التسمين اليقائين ، وتوقف الإمام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه ، وتابعه عليه صاحب التحصيل ، فلذلك يسكت عنه المصنف (١) ، لكن جرم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه ، واعلم أن قول الإمام : إن العلية والمهلوية يترتبان بمنوع ، فإنهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع ، لكونهما من النسب والإضافات .

الثانى : الترجيح باعتبار دليل العلة

قال : « الثانى بحسب دليل العلية ، يرجح الثابت بالنص القاطع ، ثم الظاهر اللام ثم إن والباء ، ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ، ثم الدنيوية ، ثم التى فى حيز الحاجة الأقرب اعتباراً فالأقرب ، ثم الدوران فى محل ، ثم فى محلين ، ثم فى السبر ، ثم الشبه ، ثم الإيحاء ثم الطرد » .

أقول : الوجه الثانى : الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على علية الوصف لحكم الأصل ، كالتص ، والمناسبة ، والدوران ، والسبر ، والشبه ، والإيحاء ، والطرد وغيرها ، وهو على أقسام :

الأول : يرجح القياس الذى يثبت علية وصفة ، بالنص القاطع على الذى يثبت علية بالنص الظاهر ، لأن القاطع لا يحتمل غير العلية ، بخلاف الظاهر ، والإجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع .

الثانى : يرجح القياس الذى يثبت علية وصفة بالفاظ ظاهرة ، على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها ، لكونه منصوحاً عليه من الشارع ، وأما الباقية فتأبى بالاجتهاد .

(١) انظر : المحصول (٢/٤٧٣) ، والتحصيل (٢/٢٧٢) .

ثم إن الألفاظ الظاهرة هي « اللام » ، وأن ، والباء ، ، فأقواها « اللام » ،  
لأنها أظهر . قال الإمام : وأما الباء ، وإن ، ففي المقدم منهما احتمال وكلام  
المصنف يقتضي أنهما متساويان (١) .

وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس .

الثالث : يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران  
وغيره مما بقي ، لأن المناسبة لا تنفك عن العلية ، وأما الدوران فقد لا يدل  
عليها كالتضاييق ونحوه مما تقدم ذكره ، ثم إن المناسبة قد تكون من  
الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس ، وقد تكون من الحاجيات ،  
ويبر عنه بالمصلحيات ، وقد تكون من التحسينات ، ويبر عنه بالثبات ،  
فترجح الضروريات ، ثم الحاجيات ثم الثبات ، والمكمل لكل قسم ملحق  
به كما قاله ابن الحاجب ، فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي ، والمكمل  
للحاجي مقدم على التحسيني ، ولهذا وجب في قليل الخبز ما وجب في الكثير  
المسكر ، وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية ، لأن ثمرة  
الدينية هي السعادة الأبدية التي لا يعادلها شيء ، ولم يتعرض الإمام ،  
وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات ، وقد تعرض له  
الأمدي ، وابن الحاجب وغيرهما فقالوا : ترجح مصلحة الدين ثم النفس ،  
ثم النسب ، ثم العقل ، ثم المال ، وتعرض صاحب الحاصل إلى القسم الأول  
فقط ، وهو ترجيح الدين على غيره ، فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه  
وحكى ابن الحاجب مذهباً أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل ، لأن حقوق  
الادميين مبغية على المشاحة (٢) .

واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه من نوع الحكم ، وقد

(١) انظر المحصول (٢ / ٤٧٦) .

(٢) انظر المختصر مع الشرح (٢ / ٣١٧) والإحكام للامدي (٣ / ٢٨٧)

والمختصر (٢ / ٣١٧) .

يناسب نوعه جنس الحكم ، وقد يكون بالعكس ، وقد يناسب نفسه جنس الحكم ، قال الإمام : فالأول مقدم على الأقسام الباقية ، والثاني والثالث كالمتمارضين ، وهما مقدمان على الرابع ، قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية ، وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد (١) ، وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله : «الأقرب اعتباراً فالأقرب» .

الرابع : يرجح القياس الذي ثبتت علمية وصفه بالدوران على الذي ثبتت علميته بالصبر أو غيره ، من الطرق الباقية لأن العلمية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ، ومنهم من قدمه على المناسبة .

ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل الحدوث صفة فيه ، وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه ، كدوران الحرمة مع الإسكار في ماء العنب وجوداً وعدمياً ، وقد يكون في محلين كاستدلال العنقي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب ، وعدمياً في النبات ، فالدوران في محل أرجح في العلمية من الدوران في محلين ، لأن احتمال الخطأ لما فيه أقل .

### الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم

قال : « الثالث : بحسب دلائل الحكم ، فيرجح النص ، ثم الإجماع .

الرابع : بحسب كيفية الحكم وقد سبق .

الخامس : موافقة الأصول في العلة والحكم والإطراد في الفروع .

(١) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٨٠ ) .

أقول : الوجه الثالث : الترجيح بحسب دليل حكم الأصل ، فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصاً أو غير ذلك ، وهذا إنما يمكن في الدلالة الظنية ، لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ، ولا بين القطعي والظني ، ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الأحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمئن وبالسند . وإن كانت متواترة لم يمكن الترجيح إلا بالمئن خاصة كما قاله في المحصول (١) ، وهو ظاهر .

ثم ذكر المصنف أنه يرجح القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص ، كتاباً كان أو سنة ، على القياس الذي ثبت حكم أصله بالإجماع ، ويرجح الإجماع على غيره كالقياس ، إن جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سكوت عنه المصنف . وأما الأول فتوجيهه : أن الإجماع فرع عن النص ، لأن حجبه إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ، ولا شك أن الأصل مقدم على الفرع ، وهذا الذي جزم به أبداء الإمام اشتمالاً فقط ، فإنه نقل عن الأصوليين تقديم الإجماع على النص ، محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات ، بخلاف الإجماع ثم قال ، وهذا مشكل ، وعمله بما قلناه من كونه فرماله (٢) .

#### الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم

الوجه الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الأخبار في الوجه السادس منه ، وحينئذ فيرجح القياس : المحرم على القياس المبيح ، والمثبت للطلاق والعقق على النافي لهما ، والمبقي لحكم الأصل على

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٨٣) .

(٢) المصدر السابق .

الناقل ، وهذا الأخير قد عكسه في المحصول سهوا منه ، فإنه أحاله على ما تقدم ، والذي تقدم هو العكس ، ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضا .

### الترجيح بأمر آخر

الوجه الخامس : الترجيح بأمر آخرى وهى ثلاثة :

أولها ، وثالثها : من قسم العلة ، وثانيها : من قسم الحكم ، فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه .

الأول : موافقة الأصول في العلة ، وهو أن يشهد لعله أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام ، لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل على اعتبار تلك العلة ، ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة .

الثاني : موافقة الأصول في الحكم لما تقدم في العلة ، قال الإمام : وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الأصول ، وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم .

الثالث : الاطراد في الفروع ، فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه مطردة ، أى مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذى لا تكون العلة فيه مطردة ، بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض ، لأن المطردة تجمع عليها ، بخلاف المنقوضة ، وعلمه الإمام : بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة ، لأن العلة تدل على كل واحد منها ، ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التى فروعها أكثر من العلة الأخرى (١) .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨٦ وما بعدها .

رفع  
الكتاب السابع  
عبد الرحمن النجدي  
في الاجتهاد والإفتاء  
أسكنه الله الفردوس  
وفيه بابان

## الباب الأول

### في الاجتهاد

قال : « وهو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية وفيه فصلان » ،  
أقول : الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل  
الشيء ، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة ، تقول : اجتهدت في حل  
الصخرة ، ولا تقول : اجتهدت في حمل النواة ، وهو مأخوذ من الجهد  
- بفتح الجيم وضمها - وهو الطاقة .

وفي الاصطلاح : ماذكرة المصنف ، وسبقه إليه صاحب الحاصل .  
فقوله : « استفراغ الجهد » ، جنس ، وقوله : « في درك الأحكام » ، خرج به  
استفراغ الجهد في فعل من الأفعال ، ودركها أعم من أن يكون على سبيل  
القطع أو الظن .

وقوله : « الشرعية » ، خرج به اللغوية ، والعقلية ، والحسية ، ودخل  
فيه الأصولية ، والفروعية إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم  
في أول الكتاب ، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء  
أو التخيير ، فإنه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية .



وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً : هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه ، وهذا أعم من تعريف المصنف لأنه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها ، لكن فيه تكرار ، فإن استفراغ الجهد من عن ذكر العجز عن الزيادة .

وقال ابن الحاجب : هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى ، وفيه نظر لما سيأتى من عدم اشتراط الفقه في المجتهد .

وقال فى المحصول : الاجتهاد فى عرف الفقهاء هو : استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم ، مع استفراغ الوسع فيه ،

وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار ، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء ، كلاجتهاد فى العلوم اللغوية ، والعقلية ، والحسية ، وفى الأمور العرفية ، وفى الاجتهاد فى قيم المتلفات ، وأروش الجنائيات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأواني ، والنياب .

واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه . فالمجتهد هو : المستفرغ وسعه فى درك الأحكام الشرعية .

والمجتهد فيه : كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى ، كذا قاله الأمدى هنا ، والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد (١) .

---

(١) انظر : المختصر مع الشرح (٢ / ٣٨٩) والمحصل (٢ / ٨٩) وما بعدها والإحكام للأمدى (٣ / ٢٠٦) .

رَفَعُ

## الفصل الأول

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

في المجتهدين وفيه مسائل

### المسألة الأولى

في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم

قال البيضاوي : « الأولى : يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم ( فاعتبروا ) ووجوب العمل بالراجح ، ولأنه أشق وأدل على الفطنة فلا يتركه ، ومنعه أبو علي ، وابنه بقوله تعالى : ( وما ينطق عن الهوى ) قلنا : مأمور به فليس بهوى ، ولأنه ينظر الوحي . قلنا : ليحصل اليأس عن النهي ، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه .  
« فرع ، لا يخطئ . اجتهاده وإلا وجب اتباعه » .

أقول : اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي ﷺ على عدة مذاهب :  
فذهب الجمهور إلى جوازه ، ونقله الإمام عن الشافعي ، واختاره المصنف ، وهو مقتضى اختيار الإمام أيضاً ، لأنه استدلل له وأجاب عن مقابله .

وذهب أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم إلى المنع .  
وحكى في المحصول قولاً ثالثاً ، أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها .

ورابعا : نقله عن أكثر المحققين ، وهو التوقف في هذه الثلاثة .

وإذا قلنا بالجواز ، فقال الغزالي : قيل : وقع ، وقيل : لا ، وقيل : بالوقف ، والاول وهو الوقوع اختاره الأمدى ، وابن الحاجب ، وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه ، فإن الأدلة التي ذكروها تدل عليه .  
ومحل الخلاف في الفتاوى ، أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع .

قال الغزالي : وإذا اجتمع النبي ﷺ فقياس فرعا على أصل ، فيجوز القياس على هذا الفرع ، لأنه صار أصلا بالنص ، قال : وكذلك لو أجمعت الأمة عليه (١) .

## أدلة القائلين بالجواز

استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه :

الاول : أن الله تعالى أمر أولى الابصار به (٢) ، وكان ﷺ أعظم الناس بصيرة ، وأكثرهم خبرة بشرائط القياس ، وذلك يقتضى إندراجهم في عموم الآية ، فيكون مأمورا بالقياس ، وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لمصمته عن ترك المأمور به .

الثاني : إذا غلب على ظنه ﷺ ، أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى ، فإنه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة حكمه في الصورة الأولى ، وحينئذ فيجب عليه أن يفعل بمقتضاه ، لأن الأصل المقرر في بداهة العقول وجوب العمل بالراجح .

- 
- (١) انظر : المحصول (٤٨٩/٢) وما بعدها ( والإحكام للأمدى (٣ / ٣٠٦ وما بعدها ) والمختصر مع الشرح (٢ / ٣٩١) .  
(٢) وذلك في قوله تعالى في سورة الحشر ٢ : ( . . . فاعتبروا يا أولى الابصار ) .

الثالث : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص ، لأنه يحتاج إلى أتعاب النفس في بدل الوسع ، فيكون أكثر ثواباً لقوله ﷺ لعائشة : « أجرك على قدر نصبك » (١) ، فلو لم يعمل النبي ﷺ به ، مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو يتمتع .  
الرابع : وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد ، أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة ، وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً ، فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه ، لكونه جامعاً لأنواع الفضائل :

## أدلة المانعين

ذكر المصنف للمانعين دليلين :

أحدهما : قوله تعالى : ( وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى ) (٢) فإنه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحى .

والجواب : أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحى .

الدليل الثانى : لو جاز له ﷺ أن يجتهد فى الأحكام الشرعية لكان يتمتع عليه تأخير فصل الخصومات والمعاكات إلى نزول الوحى ، لأن القضاء على الفور ، وقد تمكن منه بالاجتهاد ، لكنه آخر فى الظاهر واللعان .

---

(١) حديث صحيح رواه البخارى : كتاب العمرة - باب أجر العمرة على قدر النصب ( ١٧٨٧ ) ومسلم كتاب الحج - باب بيان وجوه الإحرام ( ١٢١١ / ١٢٦ ، ١٢٧ ) .

(٢) سورة النجم الآية ٣ ، ٤ .

وأجاب المصنف : بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولو جرد أصل يقاس عليه ، وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له اليأس عن النص ، وذلك بأن يصبر مقداراً يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحياً ، أو انتظر لأنه لم يجد أصلاً يقاس عليه .

فرع : هل يجوز الخطأ على الرسول - ﷺ - ؟

قوله : « فرع ٠٠٠ إلخ » هذا البحث مبني على جواز الاجتهاد للرسول عليه الصلاة والسلام ، فلذلك عبر عنه بالفرع ، والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ . اجتهاده ، قال الإمام : إنه الحق (١) ، واختار الأمدى ، وابن الحاجب أنه يجوز الخطأ ، بشرط أن لا يقر عليه . ونقله الأمدى عن أكثر أصحابنا ، والحنابلة ، وأصحاب الحديث (٢) .

احتج المانعون بأننا مأمورون بإتباعه ﷺ ، فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا إتباعه فيه .

وهذا ضعيف ، لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يضي زمان يمكن إتباعه فيه ، ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك ، فلا يتصور وجوب إتباعه فيه .

صلواتنا ، لكنه منقوض بوجوب إتباع العامي للمفتي .

واحتج الأمدى بأشياء منها قوله تعالى : (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (٣) وقوله تعالى في حق أسارى بدر : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) (٤) فإن عمر قد أشار بقتلهم ، فلم يقتلهم النبي

(١) انظر : المحصول (٢ / ٤٩٣) .

(٢) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢٤١) .

(٣) سورة التوبة من الآية ٤٣ .

(٤) سورة الانفال من الآية ٦٧ .

صلى الله عليه وسلم (١). وبقروله عليه الصلاة والسلام : « إنما أحكم بالظاهر » (٢).

## المسألة الثانية

في اجتهاد غير الرسول ﷺ في حياته

قال : « الثانية : يجوز للغائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين أيضاً ، إذ لا يمتنع أمرهم به ، قيل : عرضة للخطأ . قلنا : لانسلم بعد الإذن ، ولم يثبت وقوعه » .

أقول : اختلفوا في جواز الاجتهاد لامّة النبي ﷺ في زمنه على عدة مذاهب :

أحدها : يجوز مطلقاً .

والثاني : يمتنع مطلقاً .

والثالث : يجوز للغائبين من القضاة ، والولاة ، دون الحاضرين .

والرابع : إن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا .

والخامس : أنه لا يشترط الإذن ، بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه .

قال : واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به ، فمنهم من قال : وقع التعبد به . ومنهم من توقف فيه مطلقاً ، ومنهم من توقف في الحاضر

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٣ / ٢٤٣) من حديث أنس بن مالك .

وانظر القصة في : أحكام القرآن لابن العربي (٢ - ٨٧٩ - ٨٨١) صحيح مسلم

(٣ / ١٣٨٥) تحفة الاحـوذى (٥ / ١٨٥) تفريج أحاديث البزدوى

ص ٢٨٠ ، تفسير الطبري (١٠ / ٤٢) وابن كثير (٣ / ٣٤٥) والقرطبي

(٨ / ٤٥) .

(٢) تقدم الكلام عليه قريباً .

هون الغائب . والمختار جوازه مطلقاً ، وإن ذلك مما وقع مع حضوره  
وعيبته ظناً لا قطعاً ، وذكر الغزالي ، وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار  
الإمام جوازه مطلقاً (١) .

وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية  
معاذ (٢) ، وأنهم توقفوا فيه في حق الحاضرين .  
إذا علمت ما قلناه ، علمت أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه  
للغائب ممنوع ، وعبرة الإمام أنه جائز بلا شك .

### أدلة القائلين بالجواز في حق الحاضرين

استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به ،  
أى لا يمتنع عقلاً ولا شرعاً أن يقول الرسول للحاضرين عنده : قد أوحى  
إلى أنسكم مأمورين بالاجتهاد ، والعمل به ، فإن ذلك لا يلزم منه محال ،  
لألذاته وهو ظاهر ، ولا غيره ، إذ الأصل عدمه ، فمن بدعيه فعليه البيان .

### أدلة المانعين

استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك ، والنص آمن  
منه ، وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً .  
والجواب : لا نسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه ،  
فإنه لما قال للمكلف : أنت مأمور بالاجتهاد ، وبالعمل به ، صار آمناً من  
الخطأ ، لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به .

---

(١) انظر المستصفى (٢ / ١٠٣ ، ١٠٤) والمختصر (٢ / ٣٩٢) والمحصل

(٢ / ٢٩٤) .

(٢) يقصد حديث معاذ ، رضى الله عنه - حين قال له رسول الله - ﷺ -

لما بعثه إليهم : وكيف تقضى إذا عرض لك قضاء ، ؟ وقد تقدم تخريجه .

هكذا أجاب به الإمام وأتباعه ، فتبعهم المصنف ، وهو ضعيف ،  
لأن الإذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه ، بل إنما يمنع من  
التأنيب (١) .

والأولى في الجواب أن يقال : لأنسلم أنه قادر على تحصيل النص ، فإنه  
قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء ، بل يؤمر فيها بالاجتهاد .

سألناه ، لكن لأنسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح :

سألناه ، لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

وقوله : « ولم يثبت وقوعه » هو حائد إلى المسألة التي قبله ، وهو  
الحاضر ولا ينبغي إعادته إلى الغائب أيضاً ، فإنه مع كونه مخالفاً للظاهر  
فإنه مخالف لرأى الأكثرين ، والذي مال إليه كما تقدم إيضاحه .

وإذا علمت هذا فنقول : أما الوقوع للغائب ، فدليله قصة معاذ لما بعثه  
إلى اليمن ، وأما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذلك أدلة الفريقين ، وذكر  
جوابها كما فعله الإمام .

### أدلة المانعين من اجتهاد الحاضرين

احتج المانعون بوجهين :

أحدهما : أن الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل .

وجوابه : أن عدم النقل قد يكون لقلته ، ثم إنه معارض بقصة سعد  
وغيره كما سيأتى :

الثاني : أنهم كانوا يرفعون الحوادث إليه ، ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد  
لم يرفعوها .

---

(١) راجع : المحصول ( ٢ / ٤٩٤ ) .



وجوابه : أن الرفع قد يكون لسهولة الفحص ، أو لأنه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء .

## أدلة القائلين بالوقوع

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين :

أحدهما : تحكيم سعد بن معاذ (١) في بني قريظة ، وعمر بن العاص (٢) ، وعقبة بن عامر (٣) ليحكم بين رجلين (٤) .

(١) هو : سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشجلى . سيد الأوس ، أسلم على يد مصعب بن عمير قبل الهجرة ، شهد بدرأ وأحداً والخندق ، وتوفي بعدها على أثر جرح أصابه فقال رسول الله - ﷺ - : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » ( الإصابة ٣ / ٢٨٧ أسد الغاية ٢ / ٣٧٣ ) .

وقصة تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة أخرجه البخاري : كتاب المغاب - باب مناقب سعد بن معاذ رضى الله عنه ( ٥ / ٤٤ ) من حديث أبي سعيد الخدري - كما أخرجه في كتاب المغازي - باب مرجع النبي - ﷺ - من الأحزاب ( ٤٢١ ) ومسلم : كتاب الجهاد - باب : جواز قتل من نقض العهد ( ٣ / ١٣٨٩ ) حديث رقم ( ١٧٦٨ ) .

(٢) تقدمت ترجمته .

(٣) هو : عقبة بن عامر بن عيس بن مالك الجهنى ، صحابي جليل ، شهد صفين مع معاوية ، توفي سنة ٥٨ هـ ، ( حلية الأولياء ٢ / ٨ والأعلام ٥ / ٣٧ ) .

(٤) وقصة تحكيمهما :

أما تحكيم عمرو : فأخرجه الإمام أحمد في مسنده ( ٤ / ٢٠٥ ) مرفوعاً ، بلفظ : « جاء إلى النبي - ﷺ - خصمان يختصمان ، فقال لعمر : أفض بينهما يا عمرو ، فقال : أنت أولى بذلك مني يا رسول الله . قال : إن قضيت بينهما فأصبحت القضاء ذلك عشر حسنات ، وإن أنت اجتهدت فأخطأت ذلك حسنة ، وأخرجه ابن حزم في الأحكام ( ٦ / ٧٦٦ ) وأخرجه الإمام أحمد في مسنده أيضاً من =

وجوابه : أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به إلا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تتعلق لها بالعمل .

الثاني : قوله تعالى : ( وشاورهم في الأمر ) (١) .

وجوابه : أن ذلك كان في أول الحروب ، ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع .

### شروط المجتهد

قال : « الثالثة : لا بد له أن يعرف الكتاب ، والسنة ما يتعلق بالأحكام ، والإجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والفاسخ والمنسوخ ، وحال الرواة ، ولا حاجة إلى الكلام والفقهاء لأنه نتيجة » .  
أقول : شرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ، ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور :

أحدها : كتاب الله تعالى ، ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره ، بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية ، كما قاله الإمام .

---

= حديث عقبة بن عامر - رضى الله عنه - مرفوعاً - غير أنه قال فيه : « فإن اجتهدت فأصبت القضاء فلك عشرة أجور ، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد ، » .

وأخرجه الحاكم : كتاب الأحكام - ( ٤ / ٨٨ ) يمثل لفظ الإمام أحمد عن عقبة وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد . »

وأخرجه عنه الدارقطني في سننه : أول الاقضية والأحكام ( ٤ / ٢٠٣ ) .  
وقد ضعف المحدثون طرف هذا الحديث ، انظر : فتح الباري ( ٣ / ٣١٨ )  
بجمع الزوائد ( ٤ / ١٩٥ ) .

(١) سورة آل عمران من الآية ١٥٩ .

ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب ، بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقفه حتى يرجع إليه في وقت الحاجة .

والاقتصار على بعض القرآن مشكك ، لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة ، وتقليد الغير في ذلك ممنوع ، لأن المجتهدين متفانون في استنباط الأحكام من الآيات ، لا جرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي : أنه يشترط حفظ جميع القرآن ، وهو مخالف لكلام الإمام .

الثاني : سنة رسول الله ﷺ ، ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ، ولا معرفة الجميع كما تقدم .

الثالث : الإجماع ، فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها ، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع ، وليس المراد حفظ تلك المسائل كما به عليه الغزالي ، بل طريقه كما قاله الإمام : أن لا يفتي إلا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين ، أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر ، لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض (١) .

الرابع : القياس ، فلا بد أن يعرفه ، ويعرف شرائطه المعتمدة ، لأنه قاعدة الاجتهاد ، والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها .

الخامس : كيفية النظر ، فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وكيفية تركيب مقدماتها ، واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره .

السادس : علم العربية ، من اللغة ، والنحو ، والتصريف ، لأن الأدلة من الكتاب ، والسنة عربية الدلالة ، فلا يمكن استنباط الأحكام منهما إلا بفهم كلام العرب ، إفراداً وتركيباً ، وعن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص ، والحقيقة والحجاز ، والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق .

---

(١) انظر في هذه المسألة : (المحصول ٢/٤٩٧ ، ٤٩٨ ، والمتصفح ١٠١/٢ ، ١٠٢) .

السابع : معرفة النامع والمنسوخ ، لتلا يحكم بالمنسوخ المقروك .

الثامن : حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القسوة والضعف ، ومعرفة طرق الجرح والتعديل ، لأن الأدلة لا إطلاع لنا عليها إلا بالنقل ، فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم ، ، ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد . قال الإمام : والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر ، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأمانة كالبخاري (١) ونحوه ، قال : فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه (٢) .

قوله : « ولا حاجة ، أى لا يحتاج المجتهد » إلى علم الكلام ، لإمكان استفادة الأحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقيقة الإسلام على سبيل التقليد ، ولا إلى التفاريغ الفقهية . أى مما ولده المجتهدون بعد انصافهم بالاجتهاد ، لأنه نتيجة الاجتهاد ، فلا يكون شرطاً فيه ، وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور .

وشرط الإمام : أن يكون عارفاً بالدليل العقلى ، كالاستصحاب ، وعارفاً بأننا مكلفون به (٣) ، وأهمله المصنف .

قال فى المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل فى فن دون فن ، بل فى مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم (٤) .

---

(١) هو : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفى البخارى ، أبو عبد الله ، الإمام الحافظ الشهير . صاحب « الجامع الصحيح » و « الادب المفرد » وغير ذلك . توفي سنة ٢٥٦ هـ .

انظر فى ترجمته : ( تهذيب الاسماء واللغات ١ / ٦٧ ، وفيات الاعيان ٣ / ٣٢٩ ، شذرات الذهب ٢ / ١٣٤ ) .

(٢) انظر : المحصول ( ٢ / ٤٩٨ ، ٤٩٩ ) .

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٧ .

(٤) نفس المصدر ٤٩٩ .

رَفَعُ

## عبد الرحمن النخعي (النجدي) الفصل الثاني السنة النبوية العرفية في حكم الاجتهاد

وهل كل مجتهد مصيب

قال : اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً ، وعليه دليل قطعي أو ظني ، والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه : أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمانة ، من وجدها أصاب ، ومن فقدتها أخطأ ، ولم يأثم ، لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، لأنه طلبها ، والدلالة متأخرة عن الحكم ، فلو تحقق الاجتهادان لاجتماع التقيضان ، ولأنه قال عليه الصلاة والسلام : « من أصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر » ، قيل : لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله ، فيفسق ، ويكفر لقوله تعالى : ( ومن لم يحكم بالحق ) قلنا : لما أمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل : لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف ، وقد نصب أبو بكر زيدا . قلنا : لم يجوز تولية المبطل ، والمخطيء ليس بمبطل .

أقول : المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ، بل الحق فيها واحد ، فمن أصابه أصاب ، ومن فقدته أخطأ وإثم .

وقال النخعي (١) ، والجاحظ (٢) : كل مجتهد فيها مصيب ، أي لا إثم

(١) هو : إبراهيم بن إسماعيل الطوسي النخعي ، من حفاظ الحديث ، كان

محدث عصره في طوس ، توفي سنة ٥٢٩٠ هـ .

انظر : ( تذكرة الحفاظ ٢ / ١٤٧ ، الاعلام ١ / ٢٥ ) .

(٢) هو : عمرو بن بحر بن محبوب ، أبو عثمان ، المعروف بالجاحظ ، البصري =

عليه ، وهما محجوجان بالإجماع كما نقله الأمدى (١) .

وأما المجتهدون في المسائل الفقهية ، وهو الذى تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو السكل مصيبون ؟

فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا ، وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام ، واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها ، أعنى الإمام فنقول :

اختلف العلماء في الواقعة التى لا نص فيها على قولين :

أحدهما : أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين ، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد . وهؤلاء هم القائلون : بأن كل مجتهد مصيب ، وهم الأشعرى ، والقاضى ، وجمهور المتكلمين من الأشاعرة ، والمعتزلة .

واختلف هؤلاء ، فقال بعضهم : لا بد أن يوجد في الواقعة مالمو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به ، وهذا هو القول بالاشبه .

وقال بعضهم : لا يشترط ذلك .

والقول الثانى : أن له تعالى في كل واقعة حكما معينا وعلى هذا رأى يكون في المسألة ثلاثة أقوال :

أحدها : وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين : حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا ، فمن وجده فله أجران ، ومن أخطأ أجر .

القول الثانى : عليه أمارة ، أى دليل ظنى ، والقائلون به اختلفوا ،

---

== العالم المشهور ، صاحب التصانيف الكثيرة ، وإليه تنسب طائفة الجاحظية من المعتزلة . من مؤلفاته « البيان والتبيين » ، توفى بالبصرة سنة ٢٥٥ هـ ( وفيات الاعيان ٣ / ١٤٠ ، بغية الوعاة ٣ / ٢٢٨ شذرات الذهب ٢ / ١٢١ ) .

(١) انظر الإحكام للأمدى (٣ / ٢١٥ وما بعدها) .

فقال بعضهم : لم يكلف المجتهد بإصابته لحوائفه ، وغموضه ، فلذلك كان المخطيء فيه معذوراً مأجوراً ، وهو قول كافة الفقهاء ، وينسب إلى الشافعى ، وأبي حنيفة .

وقال بعضهم : إنه مأمور بطلبه أولاً ، فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف ، وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه .

والقول الثالث : أن عليه دليلاً قطعياً ، والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه ، لكن اختلفوا .

فقال الجمهور : إن المخطيء فيه لا يائثم ، ولا ينقض قضاؤه ، وقال بشر المريسى (١) : بالتأثم مع نفاذ القضاء ، وقال الأصم (٢) ينقض .

والذى نذهب إليه : أن الله تعالى فى كل واقعة حكماً معيناً ، عليه دليل ظنى ، وأن المخطيء فيه معذور ، وأن القاضى لا ينقض قضاؤه به .

### أدلة القائلين بأن المصيب واحد

قوله : « لأن الاجتهاد ، أى الدليل على أن المصيب واحد دليلان ، عقلى ثم نقلى :

---

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) هو : عبد الرحمن بن كيسان ، أبو بكر الأصم ، من المعتزلة ، قال عنه القاضى عبد الجبار - فى طبقات المعتزلة : « كان أفصح الناس وأورعهم وأفهمهم ، وله تفسير عجيب .

روى أنه يخطئ علمياً - رضى الله عنه - فى كثير من أفعاله ويصوب معاوية - رضى الله عنه - فى كثير من أفعاله .

توفى نحو سنة ٢٢٥ هـ ، انظر فى ترجمته : ( طبقات المفسرين للداودى ( ٢٦٩ / ١ ) فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٨ ، لسان الميزان ( ٢٧ / ٣ ) .

الأول : أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم ، وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة ، لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود ، فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ، والدلالة متأخرة عن الحكم ، لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم ، والنسبة بين الأمرين متأخرة عنهما ، وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتين ، لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم ، وحينئذ فلو تحقق الاجتهاد أن ، أى كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتماع النقيضان ، لاستلزامه حكيم متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة .

الدليل الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر » (١) دل الحديث على أن المجتهد قد يخطئ . وقد يصيب وهو المدعى .

## دليل المذهب الثاني

قوله : « قبل لو تعين ، أى احتج من قال : إنه ليس لله في الواقعة حكم معين ، بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين : أحدهما : أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله ، وحينئذ فيفسق لقوله تعالى : ( ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

---

(١) حديث صحيح : أخرجه البخارى . كتاب الاعتصام - باب : أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٧٣٥٢) من حديث عمرو بن العاص رضى الله عنه . كما أخرجه مسلم : كتاب الاقضية - باب : بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١٧١٦ / ١٥) وأبو داود : كتاب الاقضية - باب في القاضي يخطئ . (٣٥٧٤) وابن ماجه : كتاب الاحكام - باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق (٢٣١٤) .



الفاسيقون) (١) أو يكفر لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٢) واللام باطل اتفاقاً ، فاللزم مثله .

والجواب : أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه ، وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله تعالى .

الثاني : لو لم يكن كل مجتهد مصديقاً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد ، لسكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق ، لكنه يجوز ، لأن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت ، مع أنه كان يخالفه في الجدة ، وفي غيره ، وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه .

والجواب : أن الممنوع إنما هو تولية المبطّل ، أي من يحكم بالباطل ، والمنحطى في الاجتهاد ليس بمبطّل ، لأنه أت بالمأمور به .

« فروعان :

الأول : لو رأى الزوج لفظه كناية ، ورأته الزوجة صريحاً فله الطلب ، ولها الامتناع فیراجعان غیرهما .

الثاني : إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ، ثم ظن أنه طلاق ، فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله .

أقول : الفرع الأول : في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصالح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين أو المقلدين لها ، سواء قلنا : المصيب واحد أم لا ، كما إذا كان الزوجان مجتهدين ، فقال لها : أنت بائن مثلاً ، من غير نية للطلاق ، ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيسكون النكاح

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٧ .

(٢) سورة المائدة من الآية ٤٤ هكذا قدم المصنف بعض الآيات على البعض ، وامله لاحظ أن الحكم عليه بالكفر ينبغي أن لا يتعجل فيه ، ولعل له وجهة أخرى . والله أعلم بالصواب .

باقياً ، ورأت المرأة أنه صريح ، فيكون الطلاق واقعاً ، فللزوجة طالب الاستمتاع بها ، ولها الامتناع منه ، وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلا ، وحينئذ إذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد إليه ، فإن كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح .

الفرع الثاني : في نقض الاجتهاد ، فنقول : إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ ، فنسكح امرأة كان قد خالعا ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر . إن تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد الأول ، وهو صحة النسكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثانى ، بل يستمر على نسكاحه ، لتأكده بالحكم ، وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها ، لأنه يظن الآن أن اجتهاده الأول خطأ ، والعمل بالظن واجب ، وإليه أشار المصنف بقوله : « وينقض قبله » وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول ، وإلا فلا تفارق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ، وهذا التفصيل بعينه يجرى في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين ، وحكى الإمام قولاً : أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً (١) .

عبد الرحمن النجدي

فی الإفتاء: وفيه مسائل

قال : « الأولى : يجوز الإفتاء للمجتهد ، ومقلد الحى ، واختلف فى تقليد الميت ، لأنه لا قول له ، لانعقاد الإجماع على خلافه ، والمختار جوازه للإجماع عليه فى زماننا . »

المسألة الأولى: في المفتي، فيجوز للجهل أن يفتي إذا اتصف بالشروط  
المعتبرة في الراوي، وهل يجوز للمقلد أن يفتي بما صح عنده من مذهب  
إمامه، سواء كان سمعاً منه أو رواية عنه، أو مسطوراً في كتاب معتمد  
عليه، ينظر فيه: فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة مذاهب:

الاول : يجوز مطلقاً ، وهو مقتضى اختيار الإمام ، والمصنف ، لأنه ناقل لجاز كنفعل الأحاديث .

والثاني : يمتنع مطلقا ، لأنه إنما يستل عما عنده لاعما عند مقلده ،  
وأما القياس على نقل الأحاديث فممنوع ، قال ابن الحاجب ، لأن الخلاف  
ليس في مجرد النقل أى إنما الخلاف في أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم  
وذكره لغيره ، ليعمل بمقتضاه ؟

والثالث : لا يجوز عند وجود المجتهد ، ويجوز عند عدمه للضرورة .

ورابعها: أنه إن كان مطلعا على المأخذ، أهلا للنظر جاز لو قوع ذلك على مر الأعصار من غير إنكار، وإن لم يكن كذلك فلا يجوز، لأنه يفتى بغير علم، وهذا هو المختار عند الآمدي، وابن الحاجب، وغيرهما (١).

وإن كان إمامه ميتاً في الإفتاء بقوله خلاف ينبغي على جواز تقليده، فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له، وهو الإفتاء بقوله إلى حكاية الخلاف في تقليده، وهو حسن، لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحى يؤم الاتفاق على الجواز فيه، وليس كذلك لما عرفت.

والدليل على أنه لا يجوز الإفتاء لمقلد الميت، أن الميت لا قول له، بدليل انعقاد الإجماع على خلافه، ولو كان له قول لم ينعقد، كما لا ينعقد على خلاف قول الحى، وإذا لم يكن له قول يجوز تقليده، ولا الإفتاء بما كان ينسب إليه، قالوا: وإنما صنف كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيفية بناء بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه، وهذا ما نقله الإمام في تقليد الميت حكماً وتعليلاً، ثم مال إلى الجواز فقال:

ولقائل أن يقول: قد انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى، لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة (٢). وهذا الذى مال إليه قد صرح المصنف باختياره.

واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف، فإن الإجماع إنما يعتبر من المجتهدين، فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله. والأولى في الاستدلال أن يقال: لو لم يجوز ذلك لآدى إلى فساد أحوال

---

(١) انظر: (المحصول ٢ / ٥٢٧، مختصر ابن الحاجب مع الشرح ٢ / ٣٠٨، الإحكام للآمدي ٣ / ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) انظر: (المحصول ٢ / ٥٢٦، ٥٢٧).

الناس وتضررهم، ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لزواجه وشهادته، ووصاياه، وما استدل به الخصم عن انعقاد الإجماع على خلافه فمنع لما سبق فيه من الخلاف، وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين.

## المسألة الثانية

فيمن يجوز له الاستفتاء

وهو العامي

قال : « الثانية : يجوز الاستفتاء للعامي ، لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد ، وتقويت معاشهم ، واستضرارهم بالأشغال بأسبابه دون المجتهد ، لأنه مأمور بالاعتبار ، قيل : معارض بعموم ( فاسألوا ) ، ( أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) . وقول عبد الرحمن (١) لعثمان : أبايعك على كتاب الله ، وسنة رسوله ، وسيرة الشيخين . قلنا : الأول مخصوص وإلا لوجب بعد الاجتهاد ، والثاني في الأقضية ، والمراد من السيرة لزوم العدل » .

أقول : المسألة الثانية في المستفتي ، أي فيمن يجوز له الاستفتاء ، ومن لا يجوز ، فنقول : اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع ، فيه ثلاثة مذاهب :

(١) هو : عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث ، أبو محمد الزهري القرشي ، صحابي جليل من العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد السابقين إلى الإسلام ، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الخلافة فيهم . توفي سنة ٣٢ هـ .

انظر في ترجمته : ( صفة الصفوة ١ / ٣٥ . الأعلام ٤ / ٩٥ ) .

( ١٤ - الأسنوى - ٣٣ )

أصها : يجوز مطلقاً ، بل يجب ،

والثاني : لا ، بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه ، وإليه ذهب  
المعتزلة البغدادية .

ونأشما : قال به الجبائي : يجوز ذلك في المسائل الاجتماعية ، كإزالة  
الفجاسة بالخل ونحوه ، دون المسائل المنصوصة ، كتحريم الربا في الأشياء  
الستة مثلاً ، والخلاف كما قال ابن الحاجب : جار في غير المجتهد ، سواء  
كان عامياً محضاً أو عالماً (١) .

الأدلة :

ثم استدلل المصنف على الجواز بأمرين :

أحدهما : إجماع السلف عليه : لأن العوام لم يكلفوا في شيء من  
الاعصار والاجتهاد ، فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به ، وأنكروا  
عليهم العمل بفتاويهم . مع أنه لم يقع شيء من ذلك .

الثاني : أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم ، وإستضرارهم  
بالاشتغال لتحصيل أسبابه ، وذلك بسبب لفساد الأحوال ، فيكون القول  
به باطلاً .

قوله : « دون المجتهد » أي فإنه لا يجوز له الاستفتاء ، أي لا يبعد  
الاجتهاد اتفاقاً ، كما قاله الأمدى ، وابن الحاجب ، ولا قبله على المختار  
عندهما ، وعند الإمام ، وأتباعه لأنه مأمور بالاعتبار ، أي الاجتهاد  
لقوله تعالى : ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ) ، فإنه عام شامل للعامة ،  
وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامة لعجزه عن الاجتهاد ، فيبقى  
معمولاً به في حق المجتهد . وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركاً  
الاعتبار بالمأمور به ، وتركه لا يجوز .

---

(١) انظر المختصر مع الشرح ( ٢ / ٣٠٠ ، ٣٠١ ) .

وقد حكى الأمدى ، وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب تعرض  
الإمام لأكثرها ، أحصاها : مآقاله المصنف (١) .

والثانى : يجوز مطلقاً وهو مذهب أحمد .

والثالث : قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به .

والرابع : يجوز فيما يفوت وقته ، أى مما يخصه أيضاً كما نبه عليه  
الأمدى ، ولا يجوز فيما لا يفوت .

والخامس : وهو مذهب محمد بن الحسن (٢) ، يجوز تقليد الأعلم ،  
لا تقليد المساوى ، والأدون .

والسادس : يجوز تقليد الصحابى ، بشرط أن يكون أرجح فى نظره  
من غيره ، وما عداه لا يجوز ، وقد تقدم نقله عن الشافعى .

والسابع : يجوز تقليد الصحابى ، والتابعى دون غيرهما .

وحكى الأمدى ثامناً عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب : إنه يجوز  
تقليد الأعلم بشرط تعذر الاجتهاد ، وهذا الخلاف إنما هو فى الجواز لافى  
الوجوب ، كما نبه عليه الإمام (٣) .

قوله : « قيل معارض ، يعنى أن الاستدلال على المنع بقوله تعالى :  
( فاعتبروا ) ، معارض بثلاثة أدلة :

أحدها : قوله تعالى : ( فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لانهلون ) (٤)

---

(١) انظر : ( الإحكام للأمدى ٣ / ٢٣٢ والمختصر مع الشرح ٢ / ٣٠٠ ) .

(٢) هو : محمد بن الحسن بن فرقد ، من موالى نبي شيبان ، إمام الفقه  
والأصول ، وهو الذى نشر علم أبى حنيفة - رضى الله عنه - توفى سنة ١٨٩ هـ .

انظر : ( الفهرست لابن النديم ١ / ٢٠٣ ، الفوائد البهية ص ١٦٣ ) .

(٣) انظر : ( الإحكام للأمدى ٣ / ٢٣٣ ، والمحصل ٢ / ٥٣٦ ) .

(٤) سورة النحل من الآية ٤٣ ، والانباء من الآية ٧ .

فإنه يدل على جواز السؤال إن لا يعلم ، سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد ،  
والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم ، فوجب أن يجوز له ذلك .

الثاني : قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول  
وأولى الأمر منكم) (١) فإنه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد ،  
مجتهداً كان أو غيره ، وأهلها من أولى الأمر ، لأن أمرهم ينفذ على الأمر  
والولاة ، فيسكون قولهم معمولاً به في حق المجتهد والمقلد .

الثالث : الإجماع : فإن عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما  
حين عزم على مبايعته : أبايحك على كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ وسيرة  
الشيخين ، فالتزمه عثمان ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما  
أحد ، فكان ذلك إجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد المبيت ، وإذا  
جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحنفي بطريق الأولى .

وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله تعالى : (فاسألوا) بأنه مخصوص  
بالعوام ، ولو كان شاملاً للمجتهدين الغير العالمين ، لكان يجوز للمجتهد  
ذلك بعد الاجتهاد أيضاً ، لكونه ظاهراً بالحكم لا عالماً به ، لكنه لا يجوز  
اتفاقاً كما تقدم .

قال الإمام : ولأن مقتضاه وجوب السؤال ، وهو غير واجب بالإجماع ،  
ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه ، وهو مطلق يصدق  
بصورة ، وقد قلنا به في السؤال عن الأدلة (٢) .

وعن الثاني : وهو قوله تعالى : (أطيعوا الله) الآية : بأن ذلك إنما  
ورد في الأقضية دون المسائل الاجتهادية ، أو نقول : إنه مطلق ولا عموم  
فيه ، فيسكني حمله على الأقضية .

---

(١) سورة النساء من الآية ٥٩ .

(٢) انظر : المحصول (٢ / ٥٣٧ ، ٥٣٨) .



وعن الثالث: وهو الإجماع: أن المراد من السيرة إنما هو لزوم العدل،  
والإنصاف بين الناس، والبهت عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد.

## المسألة الثالثة

### في المستفتى فيه

قال: «الثالثة: إنما يجوز في الفروع، وقد اختلف في الأصول، ولنا فيه نظر، ولكن هذا آخر كلامنا».

أقول: المسألة الثالثة: فيما يجوز فيه الاستفتاء ومالا يجوز فنقول: يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابقة، واختلفوا في الأصول، كوجود الصانع، ووحدته، وإثبات الصفات، ودلائل النبوة، فالأكثر على ما نقله الأمدى، واختاره هو، والإمام، وابن الحاجب: أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامي، لأن تحصيل العلم في الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) (١) وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى: (فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون) (١). واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد، والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب.

واستدل المجوز بالتياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية، وأجاب الأولون: بأن المسائل الفروعية غير عتائية، فيعسر على العامي الوقوف عليهما، بخلاف المسائل الأصولية، فإنه لا عسر فيها القلتها،

(١) سورة محمد - ﷺ - من الآية ١٩.

(٢) سورة الاعراف من الآية ١٤٨ وانظر في المسألة: (الإحكام للأمدى

٢/ ٥٣٩، والمختصر ٢/ ٣٠٥).

وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلمذا قال : ولنا فيه نظر .

ونقل الآمدى ، وابن الحاجب عن بعضهم : أن النظر فيه حرام ، وهو ظاهر كلام الشافعى . وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف (١) .

## فرعان - حكاهما الإمام الرازى

الأول : إذا وقعت للجهل حادثة فاجتهد فيها ، وأقضى ثم وقعت له ثانياً ، فإن كان ذا كراً لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ، ويجوز له الإفتاء به ، وإن نسيه لزمه استئناف الاجتهاد ، وحيلت إذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثانى ، والأحسن تعريف المستفتى بالتغير ، ثملا يعمل به (٢) .  
الفرع الثانى :

اتفقوا أن العامى لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع ، وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بشهد الخلق ، ويرى إجماع المسلمين على سؤاله .

فإن سأل جماعة فاختلفت فتاويهم ، فقال قوم : يجب عليه الاجتهاد فى أوردتهم وأعلمهم .

وقال آخرون : لا يجب ذلك .

ثم إذا اجتهد فإن ترجح أحدهما مطلقاً فى ظنه تعين العمل بقوله ، وإن ترجح أحدهما فى الدين واستويا فى العلم ، وجب الأخذ بقول الأدين ، وإن ترجح فى العلم واستويا فى الدين ، فمنهم من خيره ، ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم ، وهو الأقرب ، وإن ترجح أحدهما فى الدين وترجح الآخر

(١) انظر : الإحكام للامدى (٥٤٦/٣) والمختصر مع الشرح (٣٠٥/٢) .

(٢) انظر المحصول (٥٢٥/٢) .

في العلم فقيل يؤخذ بقول الأديين ، والأقرب الأخذ بقول الأعم ، وإن استويا مطلقا فقد يقال : لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الأمارتين ، وقد يقال بجوازه ، وحينئذ فإذا وقع ذلك يغير .

ورجح ابن الحاجب : جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل ، وحكى خلافا في استفتاء المفضل سبقه إليه الغزالي . ثم الأمدى ، وهو وارد على الإمام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم (١) .

### فرعان - حكاها ابن الحاجب

أحدهما : يجوز خلو الزمان عن المجتمع ، خلافا للحنابلة ، لنا قوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ، ولا يسكن العلم يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً أخذ الناس رؤوساً جمالا ، فستلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » (٢) .

الثاني : إذا قلنا مجتمعا في مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ، ويجوز ذلك في حكم آخر على المختار ، فلو التزم مذهباً كالطائفة الشافعية ، والحنفية في الرجوع إلى غيره من المذاهب الثلاثة أقوال :

ثالثها : يجوز الرجوع فيها لم يعمل به ، ولا يجوز في غيره (٣) .

(فائدتان) إحداهما : ذكر القرافي في شرح المحصول : إن تقليد مذهب الغير حيث جوزه ، فشرطه أن لا يكون موقفاً في أمر مجتمع على

(١) انظر المحصول (٢/ ٥٣٣ ، ٥٣٤) ، والمختصر مع الشرح ٣٠٩/٢ ، والمستصفي

١٢٥/٢ ، والإحكام للأمدى ٢٥٥/٣ .

(٢) حديث صحيح : أخرجه البخاري : كتاب العلم - باب : كيف يقبض

العلم ( ١٠٠ ) من حديث عبد الله بن عمرو ، ومسلم : كتاب العلم - باب رفع العلم ( ٢٦٧٣ / ١٣ ) .

كما رواه أحمد والترمذي وابن ماجه ، على ما في الجامع الصغير ( ١٢٤ / ١ ) .

(٣) انظر : المختصر مع الشرح ( ٢ / ٣٠٩ ) .

إبطاله الإمام الذي كان على مذهبه ، والإمام الذي انتقل إليه ، فمن قلد ماله كما مثلاً في عدم النقص باللبس الخالي عن الشهوة فصلي ، فلا بد أن يدلك بدنه وبمسح جميع رأسه ، وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين .

(الفائدة الثانية) : تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبغي على جـمـواز الانتقال في المذاهب ، كما حكى عن ابن برهان في الأوسط ، لأن مذاهبهم غير مدونة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها ، فيؤديه ذلك إلى الانتقال ، وقال إمام الحرمين في البرهان : أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم ، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبوا فنظروا ، وبوبوا الأبواب ، وذكروا أوضاع المسائل ، لأنهم أوضحوا طرق النظر وهدبوا المسائل وبينوها ، وجمعوها (١) . وذكر ابن الصلاح (٢) أيضاً ما حاصله : إنه يمين تقليد الأئمة الأربعة

(١) انظر : ( البرهان لإمام الحرمين ٢ / ١٣٥٨ - ١٣٦٣ ) .

(٢) هو : عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى السكردى الشهرزورى الشافعى ، أبو عمرو ، الإمام الحافظ ، شيخ الإسلام وصاحب المقدمة ، في مصطلح الحديث . توفي بدمشق سنة ٦٤٣ هـ .

انظر في ترجمته : ( طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨ / ٣٢٦ ، وفيات الاعيان ٢ / ٤٠٨ ) .

ومع تقديرى لما قاله الإمام ابن الصلاح في قصر التقليد على أصحاب المذاهب الأربعة فيه نظر ، فليس هناك من الأدلة ما يمنع تقليد أى مجتهد غير الأئمة الأربعة بل الأدلة تثبت عكس ذلك .

قال الشوكانى في إرشاد الفحول ( ٣٦٦ / ٢ ) : « إن الصحابة - رضي الله عنهم - لم ينسكروا على العامة تقليد بعضهم في بعض المسائل ، وبعضهم في البعض الآخر . وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل ، فإنه قال لبعض أصحابه : لا تحمل الناس على مذهبك فيخرجوا ، دعمهم بترخصوا بمذاهب الناس ، اه . - وقد توارثت النقول عن الأئمة الأربعة في النهى عن تقليدهم ، بل كانوا =

دون غيرهم ، لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييدها مطلقاً ،  
وتخصيص عامها ، ونشرت فروعها ، بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله  
عنهم وأرضاهم ، وحشرنا في زميرتهم ، إنه رحيم ودود .

\* \* \*

تم الكتاب والله الموفق للصواب ، وإليه المرجع والمآب ، وله الحمد  
ظاهر وأباطناً ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

= يحثون على البحث عن الحق أينما كان . روى معن بن عيسى قال : سمعت  
مالكاً يقول : إنما أنا بشر ، أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ، كل ما وافق  
الكتاب والسنة نخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه ، ( القول  
المفيد في الاجتهاد والتقليد للشوكاني ص ٥٤ ) .

وروى أن الخليفة المنصور طلب من الإمام مالك أن يحمل الناس على مذهبه  
وموطئه . بعد أن انتهى من تأليفه ، فقال : والإمام أبو حنيفة - رضى الله  
عنه - كان يقول لأصحابه : إذا قلت قولاً وكتاب الله تعالى أو سنة رسوله  
- ﷺ - أو قول الصحابي يخالفه فاتركوه واتبعوا قول من ذكره . ومثل  
ذلك نقل عن الإمام الشافعي وعن سائر الأئمة - رضى الله عنهم جميعاً - ( بلوغ  
السؤل للشيخ محمد حسنين مخلوف ص ١٧٥ وما بعدها ) .

وقد كان أصحاب الأئمة : كآبي يوسف ، ومحمد بن الحسن ، وابن القاسم ،  
وأشهب وغيرهم من أصحاب الأئمة وتلاميذهم ينظرون في الأدلة الشرعية من  
الكتاب والسنة ، وفي أدلة أئمتهم وما وضعوه من القواعد لاستنباط الأحكام  
الشرعية ، وكانوا يخالفونهم في العديد من المسائل ، لأدلة ترجحت عندهم ،  
لعلهم أن الشريعة الإسلامية - في مجموعها - هي الكفيلة بتحقيق مصالح العباد،  
دون مذهب معين .

انظر : المصدر السابق ص ١٧٨ .

وهل ينكر أحد - في العصر الحاضر - مكانة شيخ الإسلام د ابن تيمية ،  
وآراؤه القيمة التي خالف في بعضها مذاهب السابقين ، وفتاواه المشهورة تعتبر  
من أهم المراجع العلمية في العصر الحاضر .

قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن  
 القرشي الإسنوي الشافعي عامله الله بلطفه: فرغت من هذا الكتاب المبارك  
 عند فراع السنة المباركة ، سنة إحدى وأربعين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها  
 وعقبها بمنه وكرمه ، وابتدأت فيه في شهر سنفر سنة أربعين وسبعمائة .  
 وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفة ، رحم الله واقفها من القاهرة  
 المعنية ، حماها الله وسائر بلاد الإسلام ، اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه ،  
 وأعنت على انتهائه ، فاجعله خالصاً لوجهك ، موجباً للفوز لديك ، وأنفع  
 به مؤلفه ، وكتابه ، والناظر فيه ، وجميع المسلمين ، وصلواته وسلامه على  
 سيدنا محمد وآله أجمعين ، والحمد لله رب العالمين .

نسأل الله - تعالى - أن ينفعنا بما علمنا ، وأن يعلمنا ما ينفعنا ، إنه  
 سميع مجيب .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د / شعبان محمد إسماعيل

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
 أسكنه الله الفردوس

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

السنة النبوية (الفردوس) فهرس موضوعات

الجزء الثالث من كتاب (تهذيب الإسئوى)

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| ٥      | الكتاب الرابع : فى القياس                       |
| ٧      | قياس العكس                                      |
| ٩      | الباب الاول : فى بيان أنه حجة                   |
| ١١     | أدلة الجمهور على حجبة القياس                    |
| ١١     | الدليل الأول                                    |
| ١٤     | الدليل الثانى للجمهور                           |
| ١٨     | الدليل الثالث                                   |
| ٢١     | الدليل الرابع : على حجبة القياس : العقل         |
| ٢١     | أدلة المنكرين للقياس                            |
| ٢١     | المسألة الثانية : هل النص على العلة أمر بالقياس |
| ٢٧     | مذهب النظام ودليله                              |
| ٢٨     | دليل للجمهور                                    |
| ٢٩     | المسألة الثالثة : فى تقسيمات القياس             |
| ٣٣     | المسألة الرابعة : فيما يجرى به القياس           |
| ٣٥     | القياس فى المقدرات                              |
| ٣٥     | القياس فى العقليات                              |
| ٣٦     | القياس فى اللغات                                |
| ٣٨     | القياس فى الأسباب والشروط                       |
| ٣٩     | القياس فى العادات                               |
| ٤٠     | الباب الثانى : فى أركانه                        |

|    |                                |
|----|--------------------------------|
| ٤٠ | الفصل الأول : في العلة         |
| ٤٣ | طرق العلة : الأول النص         |
| ٤٧ | الطريق الثاني : الإيحاء        |
| ٤٨ | تعريف الإيحاء                  |
| ٤٩ | فرع                            |
| ٥٠ | النوع الثاني : من الإيحاء      |
| ٥١ | النوع الثالث : من الإيحاء      |
| ٥٤ | النوع الرابع : من الإيحاء      |
| ٥٥ | النوع الخامس : من الإيحاء      |
| ٥٦ | الطريق الثالث : الإجماع        |
| ٥٦ | الطريق الرابع : المناسبة       |
| ٥٨ | أقسام المناسب                  |
| ٥٩ | أقسام الوصف المناسب            |
| ٦٢ | التقسيم الثاني : للمناسب       |
| ٦٤ | الطريق الخامس : الشبه          |
| ٦٦ | فرع في قياس الشبه              |
| ٦٦ | الطريق السادس : الدوران        |
| ٦٨ | أدلة القائمين بعملية الدوران   |
| ٦٩ | دليل من قال بعدم عملية الدوران |
| ٧٠ | الطريق السابع                  |
| ٧٢ | الطريق الثامن : الطرد          |
| ٧٣ | الطريق التاسع : تنقيح المناط   |
| ٧٤ | طريقان ليسا معتبرين            |



الطرف الثاني - في قواعد العلة وهي ستة :

|     |  |
|-----|--|
| ٧٦  | الأول : النقص                              |
| ٨٠  | أجوبة النقص                                |
| ٨٢  | تنبيه                                      |
| ٨٣  | الثاني من القواعد - عدم التأثير وعدم العكس |
| ٨٦  | الثالث من القواعد - العكس                  |
| ٨٧  | الرابع من القواعد - القلب                  |
| ٨٨  | أقسام القلب                                |
| ٩٠  | الفرق بين القلب والمعارضة                  |
| ٩١  | الخامس من القواعد - القول بالموجب          |
| ٩٢  | السادس من القواعد - الفرق                  |
| ٩٤  | الطرف الثالث : في أقسام العلة              |
| ٩٦  | العمل المختلف فيها - التعليل بالحل         |
| ٩٧  | التعليل بالحكمة                            |
| ٩٩  | التعليل بالوصف العدمي                      |
| ١٠٠ | التعليل بالحكم الشرعي                      |
| ١٠١ | التعليل بالعلة القاصرة                     |
| ١٠٣ | التعليل بالوصف المركب                      |
| ١٠٤ | مسائل متعلقة بالعلة                        |
| ١٠٨ | الفصل الثاني : في الأصل والفرع             |
| ١١٢ | شروط للأصل مختلف فيها                      |
| ١١٤ | شروط الفرع                                 |
| ١١٨ | الكتاب الخامس : في دلائل اختلاف فيها       |

|     |  |
|-----|--|
| ١١٨ | الباب الأول : في المقبولة — وهي ستة :            |
| ١٢١ | الدليل الثاني : الاستصحاب                        |
| ١٢٣ | الدليل الثالث : الاستقراء                        |
| ١٢٥ | الدليل الرابع : الأخذ بالأقل                     |
| ١٢٦ | الدليل الخامس : المقاسب المرسل                   |
| ١٢٩ | الدليل السادس : عدم الدليل على الحكم             |
| ١٣٠ | الباب الثاني : في الأدلة المردودة                |
| ١٣٠ | الدليل الأول : الاستحسان                         |
| ١٣١ | معنى الاستحسان                                   |
| ١٣٤ | الدليل الثاني : قول الصحابي                      |
| ١٣٤ | آراء العلماء في حجية القياس                      |
| ١٣٧ | أدلة القائلين بحجيته مطلقا                       |
| ١٣٨ | أدلة من قال بحجيته إذا خالف القياس               |
| ١٣٩ | هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي ﷺ أو إلى العالم    |
| ١٤٠ | دليل المعتزلة                                    |
| ١٤٠ | دليل موسى بن عمران                               |
|     | الكتاب السادس : في التعادل والتراجع وفيه أبواب : |
| ١٤٥ | الباب الأول : في تعادل الامارتين في نفس الأمر    |
| ١٤٨ | تعارض الأقوال في مسألة واحدة من مجتهد واحد       |
| ١٥١ | الباب الثاني : في الأحكام الكلية للتراجع         |
| ١٥١ | معنى التراجع                                     |
| ١٥٣ | تعارض النصين                                     |
| ١٥٥ | تعارض نصين متساويين                              |
| ١٥٦ | تعارض نصين غير متساويين                          |

|     |   |
|-----|---|
| ١٥٨ | الترجيح بكثرة الأدلة                                |
| ١٦٠ | الباب الثالث : في ترجيح الاخبار وهو على وجوه        |
| ١٦٦ | الثاني - الترجيح بوقت الرواية                       |
| ١٦٧ | الثالث - الترجيح بكيفية الرواية                     |
| ١٦٩ | الرابع - الترجيح بوقت ورود الخبر                    |
| ١٧٢ | الخامس - الترجيح باعتبار اللفظ                      |
| ١٧٥ | السادس - الترجيح بواسطة الحكم                       |
| ١٧٩ | السابع - الترجيح بعمل أكثر السلف                    |
| ١٨١ | الباب الرابع : في ترجيح الاقضية وهى بوجوه           |
| ١٨١ | الأول : بحسب العلة                                  |
| ١٨٣ | الثاني : الترجيح باعتبار دليل العلة                 |
| ١٨٥ | الثالث : الترجيح باعتبار دليل الحكم                 |
| ١٨٦ | الرابع : الترجيح بحسب كيفية الحكم                   |
| ١٨٧ | الترجيح بأمور أخرى                                  |
|     | المسكتاب السابع : في الاجتهاد والافتاء - وفيه بابان |
| ١٨٨ | الباب الأول : في الاجتهاد                           |
| ١٩٠ | الفصل الأول : في المجتهدين - وفيه مسائل             |
| ١٩٠ | المسألة الأولى : في اجتهاد النبي ﷺ                  |
| ١٩١ | أدلة القائلين بالجواز                               |
| ١٩٢ | أدلة المانعين                                       |
| ١٩٤ | المسألة الثانية : في اجتهاد غير الرسول ﷺ في حياته   |
| ١٩٥ | أدلة القائلين بالجواز في حق الحاضرين                |
| ١٩٥ | أدلة المانعين                                       |

|     |   |
|-----|---|
| ١٩٦ | أدلة المانعين من اجتهاد الحاضرين                    |
| ١٩٧ | أدلة القائلين بالوقوع                               |
| ١٩٨ | شروط المجتهد  |
| ٢٠١ | الفصل الثاني : في حكم الاجتهاد                      |
| ٢٠٣ | أدلة القائلين بأن المصيب واحد                       |
| ٢٠٤ | دليل المذهب الثاني                                  |
| ٢٠٧ | الباب الثاني : في الافتاء — وفيه مسائل              |
| ٢٠٩ | المسألة الثانية . فيمن يجوز له الاستفتاء وهو العاقل |
| ٢١٣ | المسألة الثالثة : في المستفتى فيه                   |
| ٢١٤ | فرعان ، حكاهما الإمام ،                             |
| ٢١٩ | الفهرس  |

رقم الإيداع ١٦٦١

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي  
أسكنه الله الفردوس